OSMANIA UNIVERSITY

جامعۂ عثمانیہ

تاریخ فلسفہ

سلسلۂ نصابیات علمیہ جامعہ عثمانیہ

تاریخ فلسفہ

تصنیف

کلیمنٹ سی۔ جے۔ ویب۔

ترجمہ

مولوی احسان احمد صاحب بی۔ اے

رکن سر رشتہ تالیف و ترجمہ جامعہ عثمانیہ سرکار عالی

سنہ ۱۳۴۸ھ م سنہ ۱۳۳۸ف م سنہ ۱۹۲۹ء

از دارالطبع جامعہ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

فہرست مضامین تاریخ فلسفہ

تمت

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تاریخ فلسفہ

باب ۱

فلسفہ اور اُس کی تاریخ

"میں اُن کو حکیم تو نہیں کہہ سکتا، کیونکہ یہ تو بڑا نام ہے، اور صرف خدا کو زیبا دیتا ہے، ہاں! شیدائیانِ حکمت یا فلاسفہ ان کا حقیر اور موزوں لقب ہے" اس طرح افلاطون اپنی کتاب "فیڈرس" میں بنی نوع انسان کے حقیقی معلّموں کے متعلق، سقراط کی زبانی کہتا ہے۔ جو شعرا ہوں، یا مقنّن یا خود سقراط کی طرح معقولی، مگر جب کچھ کہتے ہیں تو سمجھ بوجھ کر کہتے ہیں، مجاز و حقیقت میں امتیاز کر سکتے ہیں، اور ظاہری دلکش و دلفریب چیزوں پر اُن چیزوں کو ترجیح دیتے ہیں۔ جو فی الحقیقت عمدہ ہوتی ہیں۔ لفظ فلسفہ اپنی طولانی تاریخ کے دوران میں، کبھی تو وسیع معنی میں استعمال ہوا ہے اور کبھی محدود معنی میں مگر کسی زمانہ میں بھی اس کا استعمال اتنا جزئی واقعات کی تحقیق کے لئے نہیں ہوا، جتنا کہ، جس عالم میں ہم بود و باش رکھتے ہیں اس کی نوعیت اصلی کے دریافت کرنے اور جس قسم کی زندگی اس عالم میں گزارنا ہمارے شایانِ شان ہے، اس کی تحقیق کرنے کے لئے ہوا ہے۔

بعض اوقات طبیعی اور اخلاقی فلسفہ میں بھی امتیاز کیا گیا ہے۔ اگر عالم موضوع بحث ہوتا تو فلسفہ طبیعی کہتے، اور اگر حیات انسانی موضوع ہوتی تو فلسفۂ اخلاقی کہتے۔ سو برس قبل کی انگریزی کتابوں میں فلاسفر سے بعض اوقات فلسفیٔ طبیعت اور فلاسفی سے فلسفہ طبیعی یا علم طبیعی مراد لی گئی ہے اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس زمانہ میں انگلستان میں یہ خیال رائج تھا، کہ جو کچھ الہامی ذریعہ سے حاصل ہو سکتا ہے، اس سے اگر قطع نظر کر لی جائے تو ان استقرائی و ریاضی قواعد کے علاوہ جو علوم طبیعی میں استعمال ہوتے ہیں اس عالم کی نوعیت کے معلوم کرنے کا کوئی اور ذریعہ نہیں ہے۔ اور اس کے ساتھ انسان کا سب سے بڑا فریضہ یہ خیال کیا جاتا تھا کہ وہ اس فطرت یا طبیعت کا حامل و ترجمان ہو، جس کی عادات کی وہ ان قواعد کے ذریعہ سے تحقیق کرنا چاہتا ہے۔ دوسری طرف دیکھو تو عوام کی زبان میں فلسفی سے اکثر وہ شخص مراد ہوتی ہے، جو اپنی زندگی میں حالات واتفاقات کے رحم و کرم پر نہیں ہوتا اس میں شک نہیں کہ اس سے اس قسم کے معنی ضرور مقصود ہوتے ہیں، کیونکہ فلسفی جانتا ہے کہ اس کو کس قسم کے عالم میں اپنی زندگی بسر کرنی ہے اس لئے جو کچھ اس کو پیش آتا ہے، وہ اچانک پیش نہیں آجاتا۔ تاہم اس کے علم پر نہیں بلکہ عمل پر زور دیا جاتا ہے آج کل ہم فلسفہ طبیعی کا اس قدر عام طور پر تذکرہ نہیں کرتے جتنا کہ علم طبیعی کا کرتے ہیں، اور ہیئت طبیعیات کیمیا یا حیاتیات کے ماہر کو ہم اس وقت تک فلسفی نہیں کہہ سکتے، جب تک وہ اپنے مخصوص فن کے علاوہ اس عالم کی نوعیت اصلی کے انکشاف میں مصروف فکر نہ ہو، جس میں ذہن بھی ہے اور مادہ بھی، وحدت بھی اور کثرت بھی، انفرادیت بھی ہے اور عام قوانین بھی ہیں اور اپنے آپ سے اس قسم کے سوالات نہ کرتا ہو کہ مادہ اور ذہن میں باہم کیا تعلق ہے۔ جو شئے ایک ہے وہ متعدد اور جو متعدد ہیں وہ ایک کیونکر ہو سکتی ہے۔ فرد کیا ہے؟ جو شئے فرد نہیں ہے وہ حقیقی کیونکر ہو سکتی ہے؟ اس کے باوجود ہم کسی فرد کی تعریف ایسے الفاظ کے بغیر کیونکر کر سکتے ہیں، جن کا اطلاق اور افراد پر نہ ہو سکتا ہو اس قسم کے سوالات علوم طبیعی کی تحقیقات سے پیدا ہو سکتے ہیں لیکن ان کا تصفیہ علوم طبیعی کے اسلوب تحقیق سے نہیں ہو سکتا۔ جبتک علمی محقق اس قسم کے سوالات نہیں کرتا، اس وقت تک وہ ہماری اصطلاح میں فلسفی

نہیں کہلا سکتا، اگرچہ شاید اس وقت ہم اس کو فلسفی کہہ سکتے ہیں، جب وہ ان سوالات کو کرکے اس نتیجہ پر پہنچ جاتا ہے کہ ان کا کوئی جواب نہیں، اس لئے ان کا اٹھانا ہی بے سود ہے۔

افلاطون کہتا ہے کہ فلسفہ کی ابتدا حیرت سے ہوتی ہے اور بلاشبہ صرف وہی حیوان فلسفیت سیکھ سکتا ہے؛ جو اشیا کے تغیر کو یونہی (بیوجہ) نہ سمجھے بلکہ خود سے سوال کرے کہ یہ کیوں ہوا ہے؛ کس طرح سے ہوا ہے؛ اور یہ مان لے کہ ہر تغیر کے لئے کیوں اور کس طرح کا ہونا ضروری ہے، اور جو کچھ اس کو پیش آئے (اگرچہ وہ ان الفاظ میں ادا نہ کرے) اس کو وہ کوئی خاص اور جداگانہ واقعہ خیال نہ کرے بلکہ ایک مسلسل تجربہ کا جزو اور ایک ایسی محیط حقیقت کا پہلو سمجھے جس میں اس کے علاوہ وہ جو کچھ کہ واقع ہو چکا ہے یا ہونے والا ہے وہ بھی شامل ہو سکے۔ لیکن ہم اس حیرت یا استعجاب کو اس وقت تک بمشکل فلسفہ کہہ سکتے ہیں، جب تک کہ یہ اس طفلانہ حالت سے نہ گزر جائے جس میں اس کی محض ایسی کہانیوں سے تشفی ہو سکتی ہے، جیسی کہ ہم اقوام عالم کے علم الاصنام میں پاتے ہیں، جن میں دنیا کی اصلیت کو ایسے اعمال کی تمثیل پر بیان کیا جاتا ہے، جن سے ہم آشنا ہوتے ہیں، اور جو دنیا میں ہماری آنکھوں کے سامنے ہوتے رہتے ہیں۔ پروفیسر برنٹ کہتے ہیں کہ جن لوگوں کو ہم فلسفۂ یورپ کا بانی کہتے ہیں ان کا حقیقی کارنامہ صرف اس قدر ہے، کہ انہوں نے کہانیاں کہنا چھوڑ دیا اور کیا تھا (حالانکہ اس وقت تک کچھ بھی نہ تھا) بیان کرنے کا بے سود و لا حاصل کام چھوڑ کر، اس کے بجائے خود سے یہ سوال کرنا شروع کیا کہ اس وقت جو دنیا میں چیزیں نظر آتی ہیں یہ درحقیقت کیا ہیں۔ جن لوگوں کا وہ یہاں ذکر کرتا ہے وہ محققین کے اس گروہ سے تعلق رکھتے ہیں، جو چھٹی صدی قبل مسیحؑ میں ملطہ میں گزرا ہے۔ ملطہ ساحل ایشیائے کوچک پر ایک آباد و متمول شہر تھا جسے آئی اونیا کے یونانیوں نے آباد کیا تھا۔ انہیں اشخاص سے ہماری تاریخ فلسفہ کا آغاز ہوتا ہے۔ یہ امر کہ فلسفہ، جس کو صحیح معنی میں فلسفہ کہتے ہیں، یعنی عالم کی نوعیت کی ایسی باقاعدہ تحقیق، جو محض اس کی حقیقت کا علم حاصل کرنے کے لئے کی گئی ہو، اس کا قدیم یونانیوں سے علیحدہ بھی کہیں آغاز ہونا ثابت کیا جا سکتا ہے بہت ہی

مشکوک ہے۔ مسٹر میرٹ کہتے ہیں کہ محض تخیل کی قوت سے رسم و رواج کی آہنی دیواروں کو توڑ ڈالنا اور اس طرح عقلی ترقی کو ممکن کرنا صرف اس قوم کا کارنامہ ہے جس کو یونان قدیم کہتے ہیں اور کم از کم یہ امر تو بہت ہی مشکوک ہے کہ ان کی رہبری و رہنمائی کے بغیر آج کسی ترقی کناں تمدن کا وجود ہوتا عالم کی اصلیت اور بناوٹ کے متعلق قدیم توجیہات کے رسمی اعادہ کو ترک کر کے آزاد غور و فکر کو رواج دینا (جس سے موجودہ زمانہ کے علوم اور فلسفہ عالم وجود میں آ سکتے ہیں) بھی اسی قوم کا کارنامہ ہے، اس لئے اگر ہم فلسفہ کی تاریخ کو ان قدیم یونانی ارباب فکر سے شروع کریں جن کے نظریات سے ہم کچھ نہ کچھ واقف ہیں، تو کچھ بیجا نہ ہوگا اور اگر موجودہ قرائن سے کوئی قوی تر قرینہ بھی اس امر کے لئے موجود ہوتا کہ یونانیوں کے علاوہ بھی کسی قوم میں بطور خود فلسفہ کا وجود ہوا ہے، اور یونانی فلسفہ کو اس سے کوئی تعلق نہیں، تو بھی اس کتاب میں ان فلاسفہ کے علاوہ اور کسی کا تذکرہ کرنے کی گنجائش نہ تھی، جن تک جدید یورپی علوم و فنون کی ترقی کا براہ راست سلسلہ پہنچتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ اس سلسلہ میں قدیم یونانی فلاسفہ سب سے پہلے آتے ہیں۔

اس لیے ہماری تاریخ کا آغاز فلاسفۂ یونان سے ہوتا ہے ان کے زمانہ سے لیکر ہمارے زمانہ تک یورپی تمدن کے حلقہ میں ایسے مسایل پر گفتگو ہوتی رہی ہے، جن کو ہم فلسفیانہ کہتے ہیں، اور اس میں ان نتائج کا ضرور لحاظ رکھا گیا ہے، جن پر یونان کے اکابر فلاسفہ پہنچ چکے تھے۔ یہ گفتگو مختلف زمانوں میں کم و بیش شدت اور کم و بیش آزادی کے ساتھ ہوتی رہی ہے نیز ان حدود کی پابندی بھی کم و بیش رہی ہوئی ہے جو اس کے بانیوں نے اس کے لئے مقرر کی تھیں بیکن کہتا ہے کہ زمانہ کے شور اور بنجر حصے بھی گزرے ہیں جن میں تمدن کے پھل، جن میں فلسفہ بھی داخل ہے پوری طرح پرورش نہیں پاتے ہیں۔ ایسے زمانوں میں فلسفیانہ مسایل پر بحث، کی رہی ہے۔ ان زمانوں میں جن لوگوں نے اس کو جاری بھی رکھا ہے، انھوں نے محض قدیم دلایل کو دہرایا ہے بلکہ اکثر قدیم دلایل بھی فراموش ہوگئی ہیں یا ان کو بھی غلط سمجھا گیا ہے علاوہ ازیں یہ گفتگو ہمیشہ کامل آزادی کے

ساتھ بھی نہیں ہو سکی ہے۔ بعض اوقات نتیجہ کا خوف دامنگیر ہوتا ہے یا بہ الفاظ افلاطون اس امر کا کہ دلیل ہم کو کہاں لیجاتی ہے۔ بعض اوقات یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ مافوق الطبیعی قوت نے بعض امور کی طرف روشنی ڈالی ہے، جس کی ہم بلا خوف کفر تردید نہیں کر سکتے۔ بعض اوقات خود متقدمین فلاسفہ کے نظریات کے متعلق متاخرین کی زیادتی معلومات بعض مسایل پر ان کے بطور خود غور کرنے میں سدراہ ہو جاتی ہے کبھی ایسا ہوتا ہے کہ نئے مذہبی اخلاقی سیاسی جمالیاتی تجربات انسانی خیالات کی گویا کروٹ بدل دیتے ہیں اور لوگ ان امور کے متعلق متقدمین کی تعلیم کو نظر انداز کر جاتے ہیں۔ یہ امور بھی دو قسم کے ہوتے ہیں، بعض اوقات تو یہ ایسے ہوتے ہیں جو قدما کے سامنے تھے، اور بعض اوقات یہ ایسے ہوتے ہیں جو قدما کے سامنے نہ تھے ان زمانوں میں اکثر نقصان بھی ہوا ہے اور نفع بھی۔ ایسی غلطیاں جن کی مدتوں پہلے اصلاح ہو چکی تھی پھر تازہ ہو جاتی ہیں، اور قدیم خرافات نئے نام پا کر پھر زندہ ہو جاتی ہیں۔

لہذا فلسفہ کی جس تاریخ کا ہم خلاصہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اگر چہ یہ ایسی بحث کی تاریخ ہے جو چھٹی صدی قبل مسیح سے بیسویں صدی مسیحی تک برابر جاری ہے، مگر یہ بحث ایسی نہیں ہے جس میں ایک بات کا ہمیشہ کے لیے تصفیہ ہو جاتا ہو، یا جس کا ہر قدم آگے ہی کو بڑھتا ہو بلکہ یہ ایسی بحث کی تاریخ ہے جس میں عملی معاملات مخل انداز ہوتے رہے ہیں، ایسے مباحث درمیان میں آتے رہتے ہیں۔ جن سے نفس مبحث کو کوئی تعلق نہیں ہوتا، علاوہ ازیں یہ بحث کبھی تو تیزی کے ساتھ ہوتی ہے اور کبھی سستی کے ساتھ، بحث کرنے والے بھی مختلف قابلیتوں کے لوگ ہوتے ہیں، مگر ان سب باتوں کے باوجود اس بحث میں حقیقی ترقی کا پتہ لگایا جا سکتا ہے، اور رکاوٹیں اور گریزیں بھی اس کے لئے مفید اور نتیجہ خیز ہی ثابت ہوتی ہیں۔

باب (۲)

افلاطون اور اس کے متقدمین

فلاسفۂ ملطہ نے جس مسئلہ پر اپنی توجہ صرف کی وہ مسئلۂ تغیر ہے۔ اشیاء ہمیشہ عالم وجود میں آتی اور فنا ہوتی رہتی ہیں بایں ہمہ یہ عدم محض سے پیدا نہیں ہوتی، اور نہ ہی عدم محض میں منتقل ہوتی ہیں اس عالم کا منظر نئی نئی تکوینیات اور کامل انعدامات کا منظر نہیں ہے بلکہ یہ ایک غیر متناہی تحول اور تبدیل ہیئت کا منظر ہے مگر ہیئت کس شے کی تبدیل ہوتی ہے؟ اور وہ کونسی ایسی چیز ہے جو اس قدر مختلف شکلیں اختیار کرتی ہے۔ قدیم ترین فلاسفۂ یونان نے اس مسئلہ کے حل کرنے کی کوشش کی تھی۔

ان میں سب سے پہلا فلسفی طالیس تھا اس کے خیال میں مبداء کائنات پانی ہے اس کے بعد انیکزا مینڈر گزرا ہے۔ اس کے نزدیک مبدا کائنات ایک ایسا جوہر ہے جس سے یوں کہئے کہ اور تمام جوہر نکلے ہیں اس سے صرف پانی ہی نہیں بلکہ آگ بھی نکلی ہے جو اس کے بالکل مخالف ہے تیسرا انیکزامینز تھا وہ اس جوہر قدیم کی ہوا بلکہ دھویں یا بھاپ سے تعبیر کرتا تھا جو گرم اور ہلکی ہو کر آگ بن سکتی ہے یا مجتمع اور ٹھنڈی ہو کر پانی میں منتقل ہو سکتی ہے یہ تینوں فلسفی ملطہ کے باشندے تھے اور تینوں چھٹی صدی قبل مسیح میں گزرے ہیں دوسری صدی کے شروع ہی میں ایرانی حملہ آوروں نے ملطہ کو تباہ کر دیا اور ملطی حلقہ اپنے اصلی وطن سے نیست و نابود ہو گیا۔ لیکن اس سے قریب ہی شہر افیس تھا۔ یہاں اس زمانہ میں ایک فلسفی رہتا تھا جس کو ملطیوں کا جانشین کہنا چاہیئے یہ ہرقلیطیس تھا

جس کو بعد کی روایتوں میں گریاں فلسفی کہا گیا ہے، کیونکہ مشہور ہے کہ وہ ہمیشہ انسانی زندگی پر آنسوؤں کا بہت مادہ پاتا تھا۔ برخلاف اس کے دیما قریطوس (جس کا آیندہ ذکر آئے گا) ہنسی کو بہت ضروری سمجھتا تھا۔

ہر قلیطوس آگ کو جوہر اصلی کہتا تھا۔ کیا ہم یہ نہیں دیکھتے کہ شعلہ ایندھن سے پرورش پاتا اور دھویں میں منتقل ہوتا جاتا ہے علاوہ بریں شعلہ اس قدر تیز ہوتا ہے کہ ہم کسی لغویت کے مرتکب ہوئے بغیر یہ خیال کر سکتے ہیں کہ انسان کا تیز رفتار خیال بھی کچھ اسی نوعیت کا ہے، زیادہ شراب پینے سے جو اختلال حواس ہوتا جاتا ہے اس سے اس شبہ کو اور تقویت ہوتی ہے وہ کہتا تھا کہ خشک روح بہترین روح ہوتی ہے اور اس زمانہ میں جب علم کی خشک روشنی کا تذکرہ کرتے ہیں تو یہ محاورہ اس قدیم نظریہ ہی کی صدائے بازگشت ہوتا ہے اس لئے ہمارا ذہن اس آتش ابدی کا ایک حصہ ہے اسی آتش ابدی سے قوت فکر منسوب کیجا سکتی ہے۔ جو ہمارے اذہان کی خصوصیت ہے لیکن تاریخ فلسفہ میں ہر قلیطوس کو جو اہمیت حاصل ہے وہ جوہر قدیم کے متعلق مذکورہ جواب دینے سے نہیں ہوئی بلکہ اس کو جو اہمیت حاصل ہوئی ہے وہ اس امر کی وجہ سے ہے کہ اس نے غیر متناہی عمل تحول پر بڑی شد و مد سے زور دیا تھا اور وہ کہتا تھا کہ یہ تمام اشیا کو مستلزم ہے جس طرح ایک بھجن میں وقت کا موازنہ چشمہ جاری سے کیا گیا ہے اسی طرح ہر قلیطوس فطرت کا ایک چشمہ جاری سے موازنہ کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تم ایک دریا میں دوبارہ قدم نہیں رکھ سکتے کیونکہ جس پانی میں تم نے پہلی بار قدم رکھا تھا وہ تو بہہ چکا ہوگا اور اس کی جگہ دوسرے پانی نے لے لی ہوگی۔ اب یہ بات نہایت آسانی کے ساتھ معلوم ہو سکتی ہے کہ تغیر عام کے اس نظریہ سے خصوصاً ایسے شخص کے لئے جو علم کا جویا ہو بہت ہی اہم نتائج لازم آتے ہیں۔ کیونکہ اگر کوئی شئے اپنی حالت پر باقی نہیں رہتی تو اس کا علم کیونکر ممکن ہے۔ اگر جونہی کوئی دعویٰ کیا جائے بلکہ کہنے والے کے منہ سے نکلنے کے ساتھ ہی یہ صحیح نہ رہے تو کیونکہ کسی قسم کا علم عالم وجود میں آئے گا۔ کہتے ہیں اسی لئے ایسے ہر قلیطوسی گفتگو سے احتراز کرتے تھے اور اس کے بجائے اشاروں سے ادائے مطلب کیا کرتے تھے وہ اپنے استاد ہر قلیطوس پر بھی یہ اعتراض کرتے تھے کہ اس نے

پورا دعویٰ نہیں کیا ہے کیونکہ یہی نہیں کہ انسان دو بار ایک دریا میں قدم نہیں رکھ سکتا بلکہ ان کے نزدیک وہ ایک ہی دریا میں ایک بار بھی قدم نہیں رکھ سکتا کیونکہ ایک لمحہ کے لئے بھی یہ ایک دریا باقی نہیں رہ سکتا۔

ہرقلیطوس کے قریباً سو سال بعد ایک شخص قرطیلوس گزرا ہے اور اسی سے نظریۂ تحول یا تغیر عام کے مذکورۂ بالا سخت استنباطات منسوب ہیں اسی قرطیلوس کا عالم جوانی میں افلاطون شاگرد تھا جو کچھ اس نے اس معلم سے تحول کی بابت حاصل کیا جو کل اشیا کو جن کا کہ حواس کے ذریعہ ادراک ہو سکتا ہے مستلزم ہے اور جس کی بنا پر ان کے متعلق فی الحقیقت کسی قسم کے علم کا حاصل کرنا ناممکن ہے غالباً اسی نے اس کو اس امر پر آمادہ کیا ہوگا کہ کہیں اور جا کر کچھ ایسی چیز سیکھے جو ہمیشہ حالم تغیر میں نہو بلکہ اس کے متعلق درحقیقت اور مستقل طور پر کچھ معلوم ہو سکے۔ یہاں ہم کو اس امر کا لحاظ رکھنا چاہئے کہ افلاطون نے ہرقلیطوس کے عملی تحول کو صرف ان اشیا کے دائرہ تک سمجھا ہے جن کا حواس کے ذریعہ سے ادراک ہو سکتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ہرقلیطوس اور اس کے معاصرین کسی غیر جسمی حقیقت کو نہ مانتے تھے وہ اس معنی کر کے مادہ پرست تو نہ تھے جس میں اس بات کا قطعی انکار متصور ہوتا ہے کہ کوئی ایسی حقیقت ہے ہی نہیں جو جسمی نہ ہو کیونکہ اس وقت تک اس امر کا کوئی قطعی گمان نہ تھا کہ اس قسم کی کوئی حقیقت موجود ہے انھوں نے وہ امتیاز قائم نہ کیا تھا جو ہمارے خیال میں اصولی معلوم ہوتا ہے وہ ذہن کے لئے مکان کے وصف سے انکار نہ کرتے تھے جو مادہ کا ہے نہ انھیں مادہ کے متفکر ہونے سے انکار تھا۔ ہرقلیطوس کے نزدیک روح خشک اور آگ عقلمند ہو سکتی ہے۔

ہرقلیطوس کے سو سال کے بعد افلاطون نے افیسی فلسفہ کے نظریہ تحول اور اس کے نتائج سے تنگ آکر جو اس سے قرطیلوس نے اخذ کئے تھے اور جو ایک سچے جویان علم کے لئے بہت ناگوار تھے ایک مستقل شئے کی تلاش میں جس کا صحیح علم ہو سکے اس طرف توجہ کی۔ کہتے ہیں کہ اس نے اس طرف توجہ کی جو سقراط نے بتائی تھی۔

سقراط باشندہ ایتھنز (پیدائش ۴۷۰ ق م انتقال ۳۹۹ ق م) نے نوع انسان

کے ان چند بڑے معلموں میں سے گزرا ہے جنھوں نے خود اپنی کوئی تحریر نہیں چھوڑی اور جن کی تعلیم کا حال ہم کو دوسروں کی زبانی معلوم ہوا ہے۔ سقراط کے بارے میں ایک خاص بات اور بھی ہے اور وہ یہ کہ جو لوگ اس کا حال بیان کرتے ہیں خود ان کے بیان میں بھی مطابقت نہیں پائی جاتی اس کا حال ہم کو زیادہ ترین ذرائع سے معلوم ہوا ہے اول تو ایک تمثیل یا ناٹک کے ذریعہ سے جس میں مصنف یعنی ارسطافانیس سقراط کا خاکہ اڑاتا ہے یہ تمثیل پہلے پہل اس وقت دکھائی گئی تھی جس وقت سقراط کی عمر پچاس سال کی تھی۔ دویم ایک کتاب یادگار کے طور پر ہے جس کو سقراط کے انتقال کے بعد، ایک مشہور سپاہی زیناٖفن نامی نے لکھا ہے یہ زیناٖفن وہی شخص ہے جو اُن دس ہزار یونانیوں کا قائد و سرگروہ تھا جو ۴۰۱ ق م میں ایرانی علاقہ سے سمندر کی طرف پسپا ہوئے تھے سویم افلاطون کے مکالمات ہیں۔ افلاطون ارسطافانیس زیناٖفن اور خود سقراط کی طرح ایتھنز کا باشندہ تھا نوجوانی میں سقراط کا شاگرد ہوا۔ اور ایک عرصہ کے بعد تمثیل کی صورت میں فلسفیانہ دلایل کے وہ حیرت انگیز نمونہ تیار کئے جنھوں نے اس کے نام کو ہمیشہ کے لئے غیر فانی کر دیا ہے ان میں اس نے اپنے استاد کو اصل متکلم قرار دیا ہے، اور بلاشبہ اس کی زبان سے نہ صرف وہ باتیں ادا کرائی ہیں جن کو سقراط نے کہا تھا یا جن کو سقراط کہتا، بلکہ ان میں وہ نتائج بھی شامل ہیں جن تک ممکن ہے سقراط نہ پہنچا ہو مگر خود سقراط کی گفتگو سے اس کے ذہن میں جو سلسلۂ تخیل پیدا ہو گیا تھا اس نے اس کو ان تک پہنچا دیا ہو۔

ان تین بیانوں میں سے پہلے بیان میں تو سقراط کا مذاق اڑا دیا گیا ہے وہ عقلی تحریک کا محرک تھا، اور یہ بات ایتھنز کے پرانی وضع کے لوگوں کو ناگوار تھی، کیونکہ وہ یہ سمجھتے تھے کہ عقلیت عالم کے متعلق نئے نئے نظریات قایم کرنے کا باعث ہوتی ہے اور اس سے استدلال و حجت کرنے کا ایک ایسا بیہودہ شوق پیدا ہو جاتا ہے، جو مذہب سے کتنے ہی غیر متعلق معاملہ میں کیوں نہ صرف ہو، گو پھر بھی مذہب و اخلاق کے لئے بیحد خطرناک ہے۔ ارسطافانیس انہی لوگوں کی نمایندگی کرتا ہے اس کے بالکل برعکس زیناٖفن ہمارے سامنے ایسے شخص کا مرقع پیش کرتا ہے جس کی

موت نے صلاح و نیکی کے دوستوں سے' ان کے سب سے زیادہ مفید و مخلص دوست کو چھین لیا ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ سقراط نے انتہا مقدس اور ضابط انسان تھا، اور اون تمام بیہودہ نظریات کا دشمن تھا جو انسان کے عمدہ خانہ دار اور عمدہ شہری بننے میں مانع آتے ہیں۔ افلاطون نے ان دونوں سے بہتر مرقع تیار کیا ہے اس کی تصنیفات سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ جو لوگ جانتے ہیں انھیں مذکورہ بالا مختلف و متضاد تصویریں ایک ہی شخص کو یاد دلاتی ہیں وہ علمی ہیجان کا دور تھا، اس میں روحانی بےچینی کا اس شخص سے بہتر کوئی نمایندہ نہیں ہو سکتا۔ اس کے ذہن میں خلّاق عالم نے حیرت انگیز جدّت عطا فرمائی تھی اس کی زبان میں وہ تاثیر تھی جس کے اثر کو تارپیڈو کے برقی دھکے کے مشابہ کہہ سکتے ہیں گو وہ ظاہری حسن و جاہت مطلق نہ رکھتا تھا مگر اس کے باوجود ایتھنز کے ذکی ترین نوجوانوں کے لئے اس میں ایسی دلکشی تھی کہ وہ اس سے گفتگو کر کے عام عبارات اور اشیاء کی معمولی توجیہات سے غیر مطمئن ہونا سیکھ جاتے تھے اس کے ساتھی جو لوگ اس کے پاس اوٹھتے بیٹھتے تھے، وہ جانتے تھے کہ وہ کوئی ایسا بے اصول آدمی نہیں، جو یونہی بیہودہ اور چونکا دینے والے معمے دنیا کے سامنے پیش کیا کرتا ہو، جب وہ اپنے زمانہ کے مشہور ترین مدعیان علم و فضل سے گفتگو کرتا تھا، تو ایسا معلوم ہوتا تھا کہ یہ لوگ اس کے متعلق سطحی بکواس کرتے ہیں، جن سے بالکل واقف نہیں ہیں۔ اس کے ساتھ ہی اس کو اپنے مامور من اللہ ہونے کا یقین تھا۔ اس کی سادہ زندگی، اس کا ضبط و تحمل، اس کی ضروریات زندگی سے آزادی، جو دنیادار آدمی کو ہمیشہ غلام بنائے رہتی ہیں دنیا کے سامنے ایک عدیم المثال نمونہ پیش کرتی تھی۔ افلاطون کے سقراط میں ہم کو ایک ایسا انقلابی جذبہ نظر آتا ہے جو ایک بیدار روح کی ذہنی کاوشوں کا نتیجہ ہے یہ بات ہم کو زینافن کے سقراط میں نظر نہیں آتی دوسری طرف ہم افلاطون کے یہاں وہ اخلاقی اصلاح کا جذبہ دیکھتے ہیں، جو ارسطافانیس کی غرض کے منافی ہے، اور جس کو وہ ذہین نوجوانوں کے مخرب کی تصویر میں داخل نہیں کرنا چاہتا۔

ارسطافانیس سقراط کو ملکی دیوتاؤں کے منکر اور نوجوانوں کے مخرب کی حیثیت سے اسٹیج پر لاتا ہے، اور اسی حیثیت سے ٣٩٩ ق م جب کہ اُس کی عمر ستر برس سے متجاوز تھی اس کو ملزم قرار دے کر سزائے موت دی گئی تھی۔ غالباً اُس کو یہ سزا نہ دیجاتی اگر وہ ایتھنز کے دستور کے مطابق ایک حد تک اپنا قصور تسلیم کر لیتا اور بجائے سزائے موت کے، جو اس کے مدعیوں نے تجویز کی تھی، وہ خود اپنے لئے نسبتہً کوئی کم سزا پسند کر لیتا، اگرچہ یہ بھی بہت بڑی ہوتی مگر گو وہ خود ایک غریب آدمی تھا، لیکن اس کے بہت سے دولتمند شاگرد تھے جو اس کے لئے سخت سے سخت جرمانہ بہ خوشی ادا کر دیتے۔ یہی نہیں اگر وہ قید خانہ سے بھاگ نکلنے پر رضامند ہوتا، تو یہ بغیر دقّت کے ممکن تھا، اور وہ بقیۃ العمر جلاوطنی کی حالت میں آرام کے ساتھ بسر کر سکتا تھا، لیکن وہ یہ تسلیم کرنے کے لئے تیار نہ تھا، کہ وہ کسی سزا کا بھی مستوجب ہے، جب اس کے دوستوں نے بہت ہی اصرار کیا تو اس نے ایک بہت معمولی سی رقم اپنے لئے جرمانہ کے طور پر تجویز کی (اگرچہ وہ اس سے بھی انکار کرتا رہا) مگر اس کے ساتھ ہی اس نے یہ کہدیا کہ درحقیقت میں جس سلوک کا مستحق ہوں، وہ یہ ہے، کہ حکومت میری ایک محسن ملک و قوم ہونے کی حیثیت سے قدر کرے، اور میرے لئے ایک معقول وظیفہ مقرر کیا جائے۔ بعدازاں جب اس نے ضمیر کے خلاف اپنے آپ کو مجرم تسلیم کرنے سے انکار کر دیا، اور اس کو سزائے موت کا حکم سنایا گیا تو اس وقت اس نے اپنے وطن کے قانون کی پابندی سے جس کا وہ ہمیشہ خیال رکھتا تھا، اور جس پر ہمیشہ عامل رہتا تھا، انحراف نہیں کیا، افلاطون نے اس کی زندگی کے آخر مناظر ہم کو کرائیٹو فیڈو اور اپالوجی میں دکھائے ہیں۔ اس میں وہ موت کے سامنے تقدس اور جرأت کی ایسی تصویر نظر آتا ہے، جس کو بنی نوع انسان کے روحانی خزانوں میں سے تصور کیا جائے تو بیجا نہ ہوگا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کے اوپر جو دو الزام لگائے گئے، تھے بظاہر تو ان میں ایک بھی صحیح نہ تھا، لیکن دونوں میں ایک طرح کا امکان تھا۔ لامذہبی کے الزام کی کیا دلایل تھیں، اس کا تو ہمیں صحیح طور پر علم نہیں ہے۔ جس قدر شہادت بہم پہنچ سکی ہے اس سے تو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ عدم پابندی مذہب بھی سقراط کی سیرت کا

کوئی جزو ہو۔ لیکن وہ آزاد خیالی میں مشہور تھا، اور غالباً عوام مختلف قسم کی آزاد خیالیوں میں امتیاز نہ کر سکتے تھے، اس لئے وہ اس کو تباہ کن عقلیت کا الزام دیتے تھے، جس سے اس کو کوئی ہمدردی نہ تھی۔ لیکن اگر اس سے قطع نظر بھی کر لی جائے تو جب وہ اپنے مامور من اللہ ہونے اور ما فوق الطبیعی تنبیہات کے ملنے کا ذکر کرتا، تو اس سے یہ بات صاف معلوم ہوتی تھی کہ وہ اپنے ابنائے وطن کے مذہب سے مطمئن نہیں ہے شاید اس وقت اس میں اور ایسے حلقوں میں دوستانہ تعلقات ہونے کی بھی افواہ تھی، جو حکومت مختلف مذہب رکھتے تھے نوجوانوں کے خراب کرنے کے متعلق جو لوگ واقعات سے واقف تھے، ان کے بیان کے مطابق یہ یقین کر سکتے ہیں، کہ سقراط کو لڑکوں اور نوجوانوں پر جو اثر حاصل تھا، وہ ان کو حق پرست و ضابطہ بنا دیتا تھا۔ مگر اس کے ساتھ ہی ہم کو یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ بعض لوگ جو نوجوانی میں سقراط کی صحبت میں رہا کرتے تھے، بڑے ہو کر اپنی سیاسی زندگی میں بے وفائی اور بد دیانتی سے بہت کچھ بدنام ہوئے ہیں۔ اس سے قدرتی طور پر اس امر کا شبہ ہوتا تھا کہ سقراط نوجوانوں کو خراب کرتا ہے یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ سقراط کو اپنی حکومت سے اس کے نقائص کی بنا پر جو بے اطمینانی تھی، اور جن کو وہ یقیناً ظاہر کرتا رہتا تھا، وہ اس کے شاگردوں کے دلوں میں ملک کے مسلمہ قوانین کے خلاف خیالات پیدا کرنے میں بے اثر رہی ہو گی۔ اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ وفادار شہری نہ تھا اس نے اپنی زندگی اور موت دونوں میں وفادار شہری ہونے کا ثبوت دیا ہے۔ مگر یہ بات قابل غور ہے اس کے دو سب سے بڑے ہوا خواہ یعنی افلاطون اور زینافن حکومت ایتھنز کے مخالف ہیں۔ افلاطون تو بہت سی باتوں میں ایتھنز کے نظام حکومت پر اس کے حریف اسپارٹا کے نظام کو ترجیح دیتا تھا اور زینافن نے تو علانیہ ایتھنز کو چھوڑ کر اسپارٹا ہی کی ملازمت اختیار کر لی تھی۔

مشاہیر عالم کی تاریخ میں بہت ہی کم ایسے اشخاص ہیں جن کی ظاہری شکل و شمائل اور عادات سے ہم کو اس قدر واقفیت ہو جس قدر کہ سقراط سے ہے فلسفہ کی جو تاریخ اس وقت ہم لکھ رہے ہیں اگرچہ وہ بہت ہی مختصر ہے مگر اس کے متعلق اگر

اس میں بھی تذکرہ کر دیا جائے تو بیجا نہ ہوگا۔ کیونکہ اُس کی شخصیت میں افلاطون جو صاحب تصنیف فلاسفہ میں سب سے بڑا ہے، زندگی کا معیار پاتا ہے۔ اس کی مکروہ صورت اور شریف و مقبول روح میں جو تفاوت تھا اس سے ایتھنز جیسے شہر کے باشندے، جو اس امر کو خاص طور پر محسوس کرتے ہیں کہ اگر خوبصورت روح خوبصورت قالب کے اندر ہو تو اس سے گفتگو کی لذت ہزار گونہ بڑھ جاتی ہے، خاص طور پر متاثر ہوتے تھے۔ افلاطون کی کتاب موسومہ "دعوت" میں ایک مشہور عبارت ہے، جس میں ایسی بائیڈیز اپنے استاد کی صورت کو ایک بدنما اور کریہ المنظر نباتس سائی لینوس سے تشبیہ دیتا ہے، جس کو جب توڑا گیا تو اس میں سے دیوتا کی خوبصورت شکل نکلی تھی۔ اس مکالمہ سے ہم کو سقراط کی عدیم المثال قوت ضبط و تحمل کا پتہ چلتا ہے۔ اسی قوت کی بدولت وہ فوجی خدمات کے شداید اور سخت ترین ضروریات زندگی کا کامیابی کے ساتھ مقابلہ کر سکتا تھا۔ دور شراب کے بعد جس میں اس نے کسی سے کم حصہ نہ لیا تھا، اپنے ہوش و حواس باقی رکھنا اور متین و سنجیدہ رہنا، حالانکہ ساتھی سب مدہوش ہو چکے ہوں، یا دوران جنگ میں کل ماحول کے خیال کو چھوڑ کر، موسم سرا میں پورے ایک رات دن مراقبہ میں رہنا کوئی معمولی بات نہیں ہے۔ اور لوگوں کی کمزوریوں سے اپنے آپ کو بالاتر رکھنے کی اس عدیم المثال قابلیت کے ساتھ سقراط میں ایک ایسی مجلسی دلکشی، پاکیزگی مذاق، اور نافذانہ فراست جمع تھی، جس سے اُس کو بے حس راہب یا غیر عملی، کہہ کر نظر انداز کر دینا نا ممکن ہو جاتا ہے۔ ایک عظیم الشان شخصیت جو حکومت دولت حسن تینوں چیزوں سے معرا تھی، دنیا کے سامنے فلسفہ کو اپنی اصلی وجاہت میں پیش کرتی ہے اور ہونے والا فلسفی خواہ تو وہ حقیقت اشیا معلوم کرنے کے خیال سے فلسفہ کی طرف مایل ہوتا ہو، یا حیات فانی کے تغیرات و حوادث سے بے نیاز ہونے کے لئے اس کی طرف جھکا ہو، بہر صورت وہ ایتھنز کے اس بڑے انسان کو ان دونوں معیاروں کا مجسمہ پاتا تھا۔

اب ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ سقراط نے افلاطون کو اس قعر شک سے کیونکر

نکالا، جس میں وہ ہرقلیطوس کے اس نظریہ کے تسلیم کر لینے سے جا پڑا تھا، کہ ہر وقت کل اشیا متغیر رہتی ہیں۔ یہ ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ سقراط کے زمانہ میں ایک عقلی تحریک رائج تھی، اور وہ ایتھنز میں اس کا سرگروہ خیال کیا جاتا تھا اس تحریک کے سرغنے ایسے لوگ تھے جن کو ہم مجموعی حیثیت سے سوفسطایہ کہتے ہیں۔ لفظ سوفسطائی کے معنی اب ایک بددیانت معقولی کے ہیں۔ لیکن دراصل اس کے معنی ایک عالم وحکیم کے علاوہ نہ تھے۔ اپنے معاصرین کے نزدیک سقراط خود ایک سوفسطائی تھا۔ اور ارسطافانیس اس کو ایک عیار سوفسطائی ہی کی حیثیت سے دنیا کے سامنے پیش کرتا ہے۔ لیکن سقراط اس لقب کا مدعی نہ تھا، وہ دعوائے عقل وحکمت نہ کرتا تھا، اس کو صرف اس کے محبوب رکھنے کا دعویٰ تھا۔ ایک بار جب اس کے کسی پرجوش شاگرد نے ہاتف ڈلفی کی سند پر اسے یہ بتایا کہ وہ اپنے زمانہ میں سب سے زیادہ عقلمند شخص ہے تو وہ فی الحقیقت کچھ گھبرا سا گیا۔ جب وہ مدعیان عقل وحکمت سے جرح کرتا تھا، تو ایک مذہبی فرض سمجھ کر کرتا تھا تاکہ اپنے آپ کو خدا کے معنا کے متعلق مطمئن کر سکے۔ اس جرح کا نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ یہ مدعی خود اس سے زیادہ واقف نہ نکلتے تھے اور اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتا تھا کہ میں اور لوگوں سے اس معنی کر کے زیادہ عقلمند نہیں ہوں، کہ میں ان سے کچھ زیادہ جانتا ہوں، بلکہ حسب قول ہاتف اس معنی کر کے زیادہ عقلمند ہوں کہ وہ اپنی لاعلمی کا علم نہیں رکھتے" اور میں اپنی لاعلمی سے واقف ہوں۔ علاوہ بریں اس کا یہ خیال تھا، کہ اگر کسی شخص کو خدا نے عقل وحکمت دی ہو تو اس کو دنیاوی منافع کا ذریعہ بنانا جائز نہیں۔ اس کے معاصرین نے چونکہ اس کو پیشہ بنا رکھا تھا، اس لئے وہ کمال پر شہرت کو ترجیح دیتے تھے۔ اور چونکہ ان کی پبلک کی تعریف وتحسین پر بسر اوقات ہوتی تھی اس لئے ان کو جو کچھ پبلک پسند کرے وہی کہنا پڑتا تھا۔ خود پبلک ان معنی میں ایک بڑی سوفسطائی ہے اور غالباً افلاطون نے سوفسطائی کے یہ معنی خود سقراط ہی سے سیکھے تھے جو آج تک چلے آتے ہیں، یعنی ایسا شخص جو علم کے بجائے حریصانہ نمائش کو دوست رکھتا ہو، علم کی محبت انسان کو صحیح معنی میں آزاد تو کر دیتی ہے لیکن دولتمند نہیں کرتی۔ وہ خود اپنی تعلیم کی کوئی اجرت نہ لیتا

تھا، اور اس نے آخر تک اپنی عمر افلاس ہی میں گزاری۔

اس لئے گو دنیا تو سقراط کو ایک بڑا سوفسطائی سمجھتی تھی لیکن اس کے شاگرد، اس کو، ان لوگوں کا جو صحیح معنی میں سوفسطائی کہلاتے تھے ایک بہت بڑا حریف خیال کرتی تھی۔ یہ لوگ اکثر تعلقات قطع کر کے جا بجا پھرتے تھے اور ایسے شاگرد جمع کرتے تھے جو ان سے منطق جدلیات وغیرہ اس امید میں سیکھ سکتے تھے کہ اپنی حکومتوں کے کامیاب عہدہ دار بن سکیں۔ (لیکن سقراط نے فوجی خدمت کے علاوہ اور کسی غرض کے لئے ایتھنز کو نہیں چھوڑا) لوگ اس خیال کے رواج کو انھیں حضرات کا نتیجہ سمجھتے تھے کہ امتیاز خیر و شر فطری نہیں بلکہ رواجی امر ہے۔ اس لئے جو بات ایک جگہ خیر ہوتی ہے، دوسری جگہ شر ہوتی۔ اور جو امر ایک مجموعۂ حالات میں شر ہوتا ہے، دوسرے میں خیر ہو جاتا ہے۔ اب جیسا کہ قدیم وضع کے سادہ لوگ بتاتے تھے اس طرح کردار نیک کی چند رسمی اصولوں کی پابندی سے تعبیر کرنا مشکل ہے، کیونکہ ایسے مستثنیات ضرور نکل آتے ہیں، جن میں ان اصولوں کی پابندی خیر نہ کہلائی جا سکتی۔ رسم و رواج کے متعلق یہ تکلیف دہ اور پریشاں کن نکتہ چینی ہمیشہ کے لئے اس طرح سے تو نہ رک سکتی کہ ان استثنائی حالتوں پر غور کرنے ہی سے انکار کر دیا۔ سقراط کی تعلیم کی ایک خصوصیت یہ بھی تھی، کہ وہ مزید بحث و مباحثہ اور غور و فکر سے اس گزند کو دور کر دینے کی کوشش کیا کرتا تھا، جو غور و فکر اور بحث و مباحثہ سے سادہ عقیدہ اور اخلاقی اصولوں کو پہونچتی تھی یہ بات اس حالت میں خیر مستحسن اور قرین عدالت ہے۔ وہ اس حالت میں ہے۔ فلاں ان حالات میں مستحسن و خیر ہے۔ لیکن اگر ان دعووں کے کوئی معنی ہو سکتے ہیں تو خیر مستحسن اور قرین عدالت کے ہر حالت میں ایک ہی معنی ہونے ضروری ہیں۔ مثلاً اگر کسی خاص موقع پر ہم کسی شخص کی دیانت کی تعریف کریں گر اس کے ساتھ ہی ہم اس امر کو آسانی کے ساتھ تسلیم کر لیں گے کہ ممکن ہے ہم کو اس کی اغراض کے سمجھنے میں دھوکہ ہوا ہو، اور اگر ہمیں ان اغراض کا پورے طور پر علم ہوتا تو ہم کو اس کے عمل میں کوئی قابل تعریف بات نظر نہ آئی۔ اس کے بجائے ہم کو یہ کہنا چاہئے کہ میرے خیال میں وہ شخص متدین ہے،

گو ممکن ہے میری یہ رائے غلط ہو۔ لیکن اگر ہم سے یہ کہا جائے کہ تم جانتے ہی نہیں کہ دیانت ہے کیا چیز؟ تو غالباً ہم اس پر برا معلوم ہوگا۔ اگر ہم کو یہ معلوم نہ ہوتا کہ دیانت کیا چیز ہے تو ہم اس کو کیونکر پہچانتے، یا غلطی ہی سے یہ کیونکر خیال کر سکتے کہ ہم اس کو پہچانتے ہیں۔ اس لئے بڑا کام یہ ہے کہ خیر تحسین، قرین عدل وغیرہ ایسے محمولات ہیں ان کے مطلب کو صاف کر کے ہر ایک کی تعریف کی جائے اور ہر ایک کا مفہوم متعین ہو۔

"عدالت شجاعت وغیرہ کے مستقل اعیان ہیں اور تعریفات کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ان اعیان کو ظاہر کریں۔" سقراط کے اس دعوی نے افلاطون کے وہ شکوک دور کیے، جو اس کے دل میں ہرقلیطوس کی تعلیم سے امکان علم کے متعلق پیدا ہو گئے تھے۔ کیونکہ یہ اعیان حواس جسمانی کے معروضات نہیں ہیں۔ حواس جسمانی کے ذریعہ سے کسی خاص موقع پر مجھے کسی خاص شخص یا شئے کا ادراک ہو سکتا ہے، اس ادراک میں مجھے یہ خیال ہوتا ہے کہ میں نے اس عین کو پہچانا جس سے کہ میں واقف ہوں لیکن خود یہ عین معروض حواس نہیں بلکہ معروض فہم ہے۔ حسی اشیا کا عالم ہر دم متغیر رہتا ہے اشیا کبھی گرم ہوتی ہیں کبھی سرد ہوتی ہیں کبھی چھوٹی ہوتی ہیں کبھی بڑی ہوتی ہیں۔ اس لئے ان کے متعلق جو کچھ کہا جاتا ہے وہ کبھی مستقل طور پر صحیح نہیں ہوتا۔ لیکن اس عالم کے ساتھ ساتھ صور ابدی یا اعیان کا عالم ہے، جن کے متعلق ہم کو صحیح معنی میں علم ہو سکتا ہے۔ جن اشیا کا ہم کو حواس کے ذریعہ سے وقوف ہوتا ہے ان کے متعلق ہم صرف آرا، قایم کر سکتے ہیں، اور یہ علم ان آرا، میں مفروض ہوتا ہے۔ کیونکہ جب تک میں زید سے واقف ہوں اس وقت تک مجھے عمرو پر زید کے ہونے کا شبہ نہیں ہو سکتا اور جب تک میں اس امر سے واقف نہوں کہ دیانت کیا شئے ہے اس وقت تک میں اس امر کا اندازہ نہیں کر سکتا اگرچہ وہ غلط ہی کیوں نہو) کہ کون شخص متدین ہو سکتا ہے یا کونسا فعل دیانت دارانہ ہے (ہمیں بتایا جاتا ہے کہ) سقراط نے اس موضوع پر اپنے خیالات کو صرف اخلاق تک محدود رکھا ہے۔ یعنی ان قابل تعین اعیان تک جن کا ذکر کیا جا چکا ہے، اور اپنے افعال کو جن کے مطابق کرنا ہر شخص کے لئے ضروری ہے۔ اور نیز عملی اعتبار

یہ بھی ضروری ہے کہ ہر شخص ان سے واقف ہو۔ بہر حال افلاطون نے سلسلۂ فکر کو آگے بڑھایا اور وہ ایسا آسانی کے ساتھ کر بھی سکتا تھا۔ کیونکہ یہ جاننے کے لئے فلاں فعل قرین عدالت ہے۔ ہمارے لئے یہ جاننا ضروری ہے کہ عدالت کیا شئے ہے جس طرح کہ یہ خیال کرنے کے لئے کہ خط اب سیدھا ہے یا خطوط اب و ج د مساوی ہیں یہ جاننا ضروری ہے کہ سیدھا پن اور مساوات کیا شئے ہے۔ یہاں بھی ایک عین ثابت ہے جس کا حواس کے ذریعہ سے نہیں بلکہ عقل و فہم کے ذریعہ سے وقوف ہوتا ہے اور جب اس کا تذکرہ کرتے ہیں تو یہ دوران تذکرہ میں بدل بھی نہیں جاتی۔ سقراط اس کوشش میں تھا کہ ہمارے اخلاقی احکام و آراء کے لئے کوئی ایسی مستقل شئے مل جائے جو رواج و حالات کے تابع نہ ہو۔ اس کوشش میں اس نے ان اعیان کا انکشاف کیا جو بعد ازاں افلاطون کے فلسفہ کا اصل اصول بنیں اور جن کو وہ مثل یا تصورات کہتا ہے۔

لفظ تصور سے ہم واقف ہیں لیکن موجودہ زبان میں اس کے اور معنی ہیں افلاطون اس کو اور معنی میں استعمال کرتا تھا ہم تو اس کے یہ معنی سمجھتے ہیں کہ کوئی شئے ذہن میں ہے جس کے مطابق خارجی عالم میں ممکن ہے کوئی حقیقت ہو یا نہ ہو۔ اس کے نزدیک اس کے معنی مثال کے ہیں یعنی کسی شئے کی محض خارجی شکل نہیں بلکہ اس کی اصلی ہیئت یا نوعیت۔ اگر یہ جسمانی یا مادی شئے بھی ہو تو بھی حواس سے اس کی نوعیت اصلی دریافت نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ ان کا تعلق صرف ظاہر شکل و صورت سے ہے لہذا مثال یا تصور معروض حواس نہیں بلکہ معروض فہم ہے باایں ہمہ ہم کو اس امر کا بھی لحاظ رکھنا چاہئے کہ اس سے خیال یا وہم مراد نہیں ہے یعنی یہ کوئی ایسی شئے نہیں جس کا صرف ذہن ہی میں وجود ہو۔ بلکہ یہ ایسی شئے ہوتی ہے جس کا خیال و وہم ہوتا ہے لیکن جس کا وجود کسی حال میں بھی ہمارے خیال کرنے پر مبنی نہیں ہوتا اس کے سمجھنے کے لئے بہتر ہوگا کہ ہم اس پر غور کریں کہ آج کل سائنس داں عموماً قوانین قدرت کو (جن کا دریافت کرنا اس کا فرض ہے) کس نظر سے دیکھتا ہے؟ وہ ان کو ذی جسم اشیا کی نظر سے نہیں دیکھتا کیونکہ ذی جسم اشیا کا اس کو اپنے حواس سے ادراک ہو سکتا ہے۔ وہ ان کو ایسی چیزوں کی نظر سے دیکھتا ہے جن کا وجود اس کے یا کسی

شخص کے ان سے واقف ہونے پر مبنی ہو۔ اس کی سائنس کا فرض یہ ہے کہ ان کی تحقیق کرے اور بتادے کہ یہ کیا ہیں اگر اس کے حواس کی شہادت کسی محقق قانون کے خلاف ہو تو اس کو زیادہ تر اس کا شبہہ ہوگا کہ میرے حواس کو دھوکہ ہوا ہے اور قانون غلط نہیں ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ کہنا تو صحیح نہ ہوگا کہ افلاطون جو کچھ تصورات سے مراد لیتا ہے وہ بالکل وہی ہے جو دور حاضر کا سائنس دان قوانین فطرت سے لیتا ہے۔ لیکن جس نظر سے ہم قوانین فطرت کو دیکھتے ہیں اگر اسی نظر سے ہم افلاطون کے تصورات کو بھی دیکھیں تو شاید ان کے معنی سمجھنے میں آسانی ہوگی۔ افلاطون کے تصورات وہ مستقل صور ہیں جن پر کائنات کی حقیقت باطنی مشتمل ہوتی ہے۔ اور صرف یہی حقیقی علم کے معروضات ہوسکتی ہیں ان کا حواس سے ادراک نہیں ہوسکتا۔ ان کا صرف فہم سے وقوف ہوسکتا ہے۔ لیکن جس طرح ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ جن اشیا کا ہم کو ادراک ہوتا ہے وہ ہمارے اس ادراک سے علیحدہ اپنا ایک مستقل وجود رکھتی ہیں اسی طرح افلاطون کے تصورات ذہنی فضیلت کے ایسے نتائج نہیں ہیں جس کے ذریعہ سے ہم کو ان کا وقوف ہوتا ہو، بلکہ یہ اسم کے معروضات ہیں۔

بیکن کے متعلق مشہور ہے کہ وہ ہر شخص کی شمع سے اپنی مشعل روشن کیا کرتا تھا۔ یہ مثل افلاطون پر بھی پوری طرح سے صادق آتی ہے، کیونکہ اس کی طبع رسا کے لئے ہر قلیطوس اور سقراط کے علاوہ اور بھی بہت سے متقدمین کی تعلیم محرک اور اشارہ کا باعث ہوئی ہے چنانچہ اس نے متبعین فیثاغورث سے بہت کچھ حاصل کیا اس کے استاد سقراط کی ان میں بعض سے دوستی تھی۔ اس فرقہ کے لوگ فیثاغورث کے نام سے منسوب تھے۔ خود فیثاغورث چھٹی صدی قبل مسیح میں سیاکس میں پیدا ہوا تھا، جو ایشیائے کوچک کے ساحل کے قریب ایک جزیرہ ہے۔ اس جزیرہ میں قدیم ترین فلاسفۂ یونان تعلیم دیتے تھے۔ لیکن فیثاغورث نے اپنی زندگی کا آخری حصہ جنوبی اٹلی میں گزارا ہے، جو یونان کی ایک نوآبادی تھی، اور اسی وجہ سے اس کو یونان کلاں کہتے تھے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فیثاغورث نے اپنی کوئی تحریر نہیں چھوڑی ہے لیکن

وہ ایک مذہبی سوسائٹی کا بانی تھا جس کو اس ملک کے ایک شہر میں جس کا نام "کرائوٹونا" تھا، کچھ عرصہ کے لئے جمہوریت پر کامل اقتدار حاصل ہو گیا تھا۔ ملطی فرقہ کے فلاسفہ نے اپنے فلسفہ کو بلا کسی وقت کے مروجہ مذہب کے مطابق کر لیا تھا۔ اگرچہ وہ دیوتاؤں کا ذکر کرتے تھے، لیکن اس سے ان کی یہ مراد نہ تھی کہ ذی روح اشیا کی پرستش کی جائے بلکہ مادی فطرت کے نظام کے بڑے اصلی عناصر کی پرستش مراد تھی۔ لیکن فیثا غورث ایسے مذہبی اجتماع کا سرگروہ تھا جس نے اگرچہ ایک جانب تو وحشی زمانہ کے بیہودہ اور لاطایل عقاید و اعمال کو از سر نو اہمیت بخشدی تھی، لیکن دوسری طرف اپنی عدم حدوث روح اور تناسخ ارواح کی تعلیم سے انفرادی وقعت اور ذمہ واری کی حس کو بھی بہت کچھ بڑھا دیا تھا۔ اس کے ساتھ ہی وہ ملطی فرقہ کی طرح ارباب سائنس میں سے تھا، اور ریاضیات میں علم ہندسہ اور موسیقی میں سرگرم کار محقق و موجد مانا جاتا ہے۔ افلاطون کے زمانہ میں بھی دونوں طرح کے فیثا غورثی تھے، یعنی وہ لوگ بھی تھے جو ریاضیات اور موسیقی میں اس کے مقلد تھے اور وہ بھی جو انجام ارواح کے متعلق اس کے پیرو تھے۔ موخرالذکر طریقہ کا تعلق ان توہمات و خیالات سے ہے جو بعض اُن کتابوں میں تھے جو آرفی یوس کو منسوب کئے نام سے مشہور تھیں، اور جس کے متعلق یہ روایت مشہور ہے کہ اس کو عالم ارواح کا خاص علم تھا۔

ریاضی اور مذہبی دونوں قسم کی فیثا غورثیت نے افلاطون پر بیحد اثر کیا۔ وہ خود ریاضیات کا بہت بڑا ماہر تھا، اور اس کے متعلق یہ مشہور ہے کہ اس نے اپنے دروازہ پر اعلان لگا رکھا تھا کہ جو شخص علم ہندسہ سے واقف نہ ہو اس کو میرے ہاں آنیکی اجازت نہیں ہے تصورات یا اعیان مستقلہ جو نہ تو پیدا ہوتی ہیں نہ فنا ہوتی ہیں اور نہ ہی جن پر مرور زمان کا کوئی اثر ہوتا ہے ان کے متعلق اس نے جو کچھ بیان کیا ہے، بہت سے امور میں یہ فیثا غورثیوں کے اس نظریہ سے ماخوذ ہے کہ اصل حقیقت اگر تلاش کی ہو تو وہ اعداد میں ملے گی۔ غالباً اس نظریہ کا سب سے پہلا باعث فیثا غورث کی یہ تحقیق ہوئی تھی کہ موسیقی کی تال میل موسیقی کے تناسبوں پر مبنی ہوتی ہے۔ اور طبیعی علم کی ترقی سے جو صحیح پیمائش کے حلقہ کو وسیع اور طبیعی مظاہر کی روز افزوں تعداد کو ریاضی کے

فیثاغورثیوں میں ظاہر کی جاتی تھی متواتر اس کی توثیق ہوتی تھی۔ وہ اعیان مستقلہ جن کو افلاطون تصورات کہتا ہے ان میں اشکال و اعداد کے علاوہ جن سے متعلم ریاضیات بحث کرتا ہے اور بھی بہت سے اعیان ہونی چاہئیں۔ بایں ہمہ ہم جانتے ہیں کہ خود افلاطون اور اس سے بھی زیادہ اس کے شاگردوں کی پہلی نسل، فیثاغورثیوں کی طرح جب ہو سکتا تھا تو ریاضی کی زبان میں گفتگو کرتے تھے۔

جو رشتہ افلاطون کے نظریۂ تصورات کو فیثاغورث کے نظریۂ اعداد سے ہے وہی اس کے نظریۂ روح کو فیثاغورث کے بقائے روح اور تناسخ روح کے نظریوں سے ہے۔ افلاطون کے نزدیک روح تصورات کی ابدی اور غیر متغیر دنیا اور اس عالم کے مابین جس میں موت حیات اور حیات موت کا دور رہتا ہے، ایک واسطہ ہے جس کو روح اپنی عقل کی بنا پر سمجھتی اور دیکھتی ہے۔ حرکت اور تغیر جو اس دنیا کی خصوصیات ہیں ان کی زندہ روح علت ہوتی ہے۔ کیونکہ یہی ایک ایسی شئے ہے جس کے متعلق ہم یہ خیال کر سکتے ہیں کہ یہ خود بخود حرکت کر سکتی اور دوسری اشیا میں حرکت پیدا کرا سکتی ہے۔ اجسام صرف اس وقت حرکت کر سکتے ہیں جب ان کو یا تو دوسرے اجسام دھکیلتے ہیں، یا جب ان کے اندر کوئی روح یا اصول حیات ہوتا ہے جو ان کو متحرک کر دیتا ہے افلاطون اس کے سوا اور کوئی تصور نہ کر سکتا تھا کہ روح ان تصورات کی ابدیت میں ضرور شریک ہے جن کو بحیثیت عقل یا ذہن ہونے کے سمجھنا اس کی اصل فطرت اور فرض منصبی ہے۔ اگرچہ افراد موت و حیات کے دور میں برابر پیدا ہوتے اور مرتے رہتے ہیں مگر خود یہ دور اور روح جو اس کی ابدی حرکت کی محرک ہوتی ہے اس کی کوئی ابتدا اور انتہا نہیں لیکن یہ غیر فانی یا ابدی دنیا کی مجموعی روح ہے۔ یہ تمہاری یا میری انفرادی روح نہیں ہے۔ کیونکہ یہ موت و حیات کے دور سے متعلق ہیں ان میں ابدی تصورات کے ساتھ ہمہ قسم کے تخیلات و خواہشات بھی ہوتی ہیں جن کی ابتدا ایسے فانی اجسام سے ہوتی ہے جو ہماری روحوں کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔

اب سوال یہ ہوتا ہے کہ افلاطون کا روح کی اصلیت اور حشر کے متعلق کیا خیال تھا۔ اس سوال کا جواب دینے سے پہلے مجھے یہ یاد دلا دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ افلاطون کے نزدیک فلسفہ غیر متغیر اور ابدی اعیان کے سمجھنے کا نام ہے، اور جن

مسایل کے حل کا اس سے مطالبہ کیا جا سکتا ہے، وہ صرف ان ابدی اعیان ہی سے متعلق ہوتے ہیں۔ یہ کسی ایسی شئے کے ماضی و مستقبل کے متعلق نہیں ہو سکتے جو مرور زمان سے متاثر ہو سکتی ہو۔ اس میں شک نہیں کہ آخری قسم کے سوالات کا بھی ایک صحیح اور حقیقی جواب ہو سکتا ہے۔ لیکن فلسفہ ان کے متعلق صرف اس قدر کہہ سکتا ہے کہ ابدی اور غیر متغیر اعیان کے خلاف کوئی شئے نہ تو ماضی میں صحیح ہو سکتی ہے اور نہ مستقبل میں۔ لہذا جن حالتوں میں ہم کو کوئی ایسا مورخ یا مخبر نہ مل سکتا ہو جو ہم کو یہ بتا سکے کہ کیا تھا؟ یا کیا ہونے والا ہے؟ ہم اپنے دل کو کوئی افسانہ یا کہانی بنا کر تشفی دے سکتے ہیں، جس کے لئے صرف اس قدر ضروری ہے کہ جو کچھ ہم کو ابدی اور غیر متغیر اعیان کے متعلق علم ہے، اس سے اس کی تنقیض نہ ہوتی ہو افلاطون کے مکالمات میں اس قسم کے متعدد افسانے ہیں، جن میں اس قسم کے سوالات کے جواب کی طرف اشارہ ہے جیسے تخلیق عالم اصل اجتماع (سوسایٹی) حشر روح انسانی ان آخری مسائل کے متعلق افلاطون نے ان روایات کو لکھا ہے جو آرفی یوس کے نام سے منسوب کی جاتی ہیں، اور اسی قسم کے فیثا غورث اور اس کے متبعین کے نظریئے نقل کئے ہیں۔ مگر بہر حال اس میں شک کرنے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ افلاطون کا غالب گمان یہ تھا کہ روح انسانی کبھی فنا نہیں ہوتی۔ لیکن یہ اس کا گمان ہی تھا کیونکہ اس کے نزدیک یہ مسایل عالم تغیر سے متعلق ہیں، جس کا علم فلسفہ سے نہیں ہو سکتا جب کوئی حقیقت انسان کے سامنے آتی ہے تو وہ اس کو پہچان لیتا ہے مثلاً میں کسی ریاضی کے سوال کا حل دیکھکر یہ کہتا ہوں کہ ہاں! یہ صحیح ہے اس شناخت کی کیا وجہ ہے؟ اس کے نزدیک اس واقعہ کی بہترین توجیہ یہ فرض کر لینے سے ہو سکتی ہے کہ انسان کو دراصل وہ شئے یاد آجاتی ہے جس کو وہ سابقہ جنم میں جانتا تھا، لیکن بعد میں وہ بات فراموش ہو گئی تھی۔ اس کو گمان تھا کہ روح متعدد جنم لیتی ہے۔ ہر نئے جنم پر جو اس کی حالت ہوتی ہے، اس کا تعین اس اخلاقی سیرت سے ہوتا ہے، جو اس نے سابقہ زندگی میں پیدا کی تھی۔ اسی قسم کا عقیدہ بدھ مذہب کا اصل اصول ہے۔ لیکن بدھ مذہب اپنے متبعین کو بار بار اس دنیا میں آنے کی زحمت سے نجات کی امید بھی دلاتا ہے۔ متعدد زندگیوں کی نیکیاں جب مجموعی طور

بر کانی ہو جاتی ہیں تو پھر اس جہاں میں آنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی افلاطون بدھ کی طرح زندگی کو زحمت محض ہی نہیں جانتا اس لئے اس نے اس موت وحیات کے دور سے بچنے کا کوئی طریقہ ایجاد نہیں کیا لیکن اس بات کا وہ تہہ دل سے قائل ہے کہ اشیا کی ابدی نوعیت اس امر کی مقتضی ہے کہ ہر روح کی قسمت کا فیصلہ اس کے اعمال وافعال کے لحاظ سے ہونا چاہئے۔ وہ اس تعلیم کے بعد خلاف ہے کہ دیوتاؤں کو روپیہ صرف کر کے اور قربانیاں کر کے رشوت دیجا سکتی ہے، اور اس طرح سے گناہ گار اپنے اعمال کی پاداش سے بچ سکتے ہیں جب وہ ایک اصطباغ کے متعلق آرفی یوس کی نظموں کی وہ عبارت استعمال کرتا ہے جن میں آیندہ ایک بہتر زندگی کا وعدہ ہے، تو وہ اس بات کو اچھی طرح سے واضح کر دیتا ہے کہ اس سے عالم وتماشائی، کی حیثیت سے ظاہری اعیاد ورسوم میں داخلہ مراد نہیں ہے، بلکہ ایک سچے فلسفی کی زندگی میں داخلہ ہوتا ہے جس میں خیر کی ابدی نوعیت سمجھ میں آجاتی ہے اور یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کے مطابق کیونکر زندگی گزارتے ہیں۔

فیثا غورثی فرقہ کے علاوہ افلاطون ایک اور گروہ فلاسفہ کا بھی مرہون منت ہے۔ یہ گروہ بھی یونانی دنیا کے اسی حصہ سے اٹھا ہے جہاں فیثا غورث اور اس کے متبعین پیدا ہوئے۔ جسے اس کو فرقۂ ایلیا کہتے ہیں۔ ایلیا جنوبی اطالیہ کا ایک شہر تھا اور اس فرقہ کا بانی پرمینڈیز اسی شہر کا رہنے والا تھا افلاطون اس کو اپنے ایک مکالمہ میں جو اسی کے نام سے موسوم ہے ایسے زمانہ میں ایتھنز کی سیر کے لئے آتا ہوا دکھاتا ہے، جب سقراط بہت ہی کم سن تھا، یعنی تقریباً پانچویں صدی قبل مسیح کے وسط میں اسی مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے پرمینڈیز ہرقلیطوس سے بالکل مختلف راستہ اختیار کرتا ہے۔ حرکت وتغیر جو ہرقلیطوس کو ہر جگہ نظر آتا ہے، اس کو کسی جگہ نظر نہیں آتا وہ کہتا جہاں کہیں ہم حرکت وتغیر کو محسوس کرتے ہیں فی الواقع ہم کو دھوکا ہوتا ہے، کیونکہ جب ہم اس امر پر غور کرتے ہیں کہ حرکت کرنے سے کیا مراد ہے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ جو شئے حرکت کرے گی اس کی حرکت مکان خالی ہی میں ہوگی۔ اس میں شک نہیں کہ یہ کسی اور شئے کو خارج کر کے بھی حرکت کر سکتی ہے

لیکن اگر مکان خالی کا وجود ہی نہ ہو تو پھر کسی قسم کی حرکت ہو ہی نہیں سکتی غالباً پرمینڈیز کے ذہن میں یہ خیال گزرا ہے کہ جہاں کچھ نہ ہو، وہاں مکان خالی کے وجود کا دعوی کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ یہ کہنا کہ کچھ نہیں کچھ ہے۔ لیکن اس بات کا وہ تصور نہیں کر سکتا۔ اور اس کو اس امر کا یقین ہے کہ کوئی نا قابل تصور شئے حقیقی نہیں ہو سکتی بلاشبہ اس بات کو سب تسلیم کرتے ہیں کہ کسی شئے کو قابل فہم بتاتے وقت ہم صرف اسی امر کی تحقیق کرتے ہیں کہ یہ دراصل کیا ہے۔ اس لئے اس کو کہنے میں ذرا بھی باک نہ تھا کہ ہر قسم کے حرکت و تغیر محض نظر و حواس کا فریب ہے، یہ ہے اور در حقیقت جو شئے موجود ہے لازمی طور پر ایک غیر متغیر و غیر متحرک شئے ہوگی، جو ہر جگہ اور ہر جہت میں یکساں رہتی ہے، اور جس کی وحدت اتم میں اجزا تک کا امتیاز نہیں ہے بلاشبہ ہمارے حواس اس سے بالکل مختلف عالم ہمارے سامنے پیش کرتے ہیں لیکن ہر شخص جانتا ہے کہ حواس ہمیں اکثر دھوکہ دیتے ہیں، اس لئے ان پر وثوق نہ ہونا چاہئے، ہم کو ان کے علم کی اپنی عقل کے ذریعہ سے تصحیح کرنی چاہئے جس کے نزدیک عالم تغیر کوئی شئے نہیں ہے۔

ظاہر ہے کہ افلاطون کو جو نظریہ تحول سے پہلے ہی مطمئن نہ تھا پرمینڈیز کے ساتھ کیا کچھ ہمدردی نہ ہوئی ہوگی۔ اس میں شک نہیں کہ خود اس کے نظریہ میں ایک تصور یا عین ثابت بہت سی ایسی محسوس اشیا کے لئے ہوتی ہے جن میں اور خصوصیات کے ساتھ جو بعض اوقات باہم متضاد و مخالف بھی ہوتی ہیں، اس کا وجود مضمر ہوتا ہے۔ یہی پرمینڈیز کی حقیقت واحد کو اس پرفریب عالم کے ساتھ تعلق ہے جس میں ہم کو بہت سی متغیر و متحرک اشیا نظر آتی ہیں اور جس کا ہم کو حواس کے ذریعہ سے ادراک ہوتا ہے لیکن افلاطون کے یہاں ذات ابدی ایک نہیں بلکہ متعدد ہیں۔ اسی لئے عالم حقیقی و عقلی اور عالم حواس میں گوناگونی اور اختلاف پایا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں افلاطون کے یہاں عالم حواس محض دھوکہ ہی نہیں ہے، بلکہ یہ وجود و عدم کے بین بین ہے یہ در حقیقت ہمارے سامنے ہے لیکن کچھ ایسا نظر آتا ہے۔ جیسا کہ فی الحقیقت نہیں ہے اور پرمینڈیز اس کو عدم محض سمجھتا ہے یعنی ایسی شئے جس میں کسی قسم کی بھی حقیقت نہیں ہے۔

پرمینڈیز کا حرکت جیسی ظاہر شے سے انکار کرنا بلا شبہ اس کے معاصرین کو ایک معما معلوم ہوتا ہوگا۔ اس کے ایک شاگرد نے جس کا نام زینو تھا، اپنے استاد کے معنے کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے وہ کہتا ہے کہ جب ہم حرکت جیسی ظاہر شے کے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ حرکت کا اثبات بھی اسی قدر معما نظر آتا ہے جتنا کہ پرمینڈیز کا اس کے وجود سے انکار کرنا۔ مثلاً اگر تیز رفتار خرگوش اور کچھوے میں دوڑ ہو تو بادی النظر میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ بہت جلد کچھوے سے آگے نکل جائے گا۔ لیکن ذرا غور سے دیکھو۔ فرض کرو کہ خرگوش کچھوے سے دس گنا تیز چلتا ہے۔ اور کچھوے کو سو گز آگے رکھا جاتا ہے۔ تو جب خرگوش سو گز طے کرے گا کچھوا اس سے دس گز آگے ہوگا، اور جب خرگوش دس گز طے کرے گا تو کچھوا اس سے ایک گز آگے ہوگا، اور جب خرگوش ایک گز طے کرے تو کچھوا اس سے ۱/۱۰ گز آگے ہوگا، اور یہ سلسلہ اسی طرح سے چلا جائے گا۔ زینو کا ایک اور معما ہے اور یہ متحرک تیر سے متعلق ہے۔ حرکت کے ہر لمحہ میں یہ کسی نہ کسی مقام پر ساکن ہوگا۔ سینٹوگراف فلم کے ذریعہ سے اس کی یہ تمام حالتیں دکھائی جا سکتی ہیں۔ یہ اپنے تدریجی مقامات سے دوسرے مقامات کی طرف کب حرکت کرتا ہے؟ اس قسم کے معمے بہت ہی مفید ثابت ہوئے ہیں کیونکہ ان سے یہ ثابت کرنے میں مدد ملی ہے کہ امتداد مکان و زمان کو مسلسل مقادیر سمجھنا چاہئے۔ یعنی یہ اس طرح سے نقاط و لمحات پر مشتمل نہیں ہوتے جس طرح سے کہ ایک عدد اکائیوں پر مشتمل ہوتا ہے۔

معمولی تصورات کے متعلق اس قسم کی بحث کرنے سے ان کی مشکلات ظاہر ہوتی ہے اور انسان کو معلوم ہوتا ہے کہ اگر وہ جس شخص سے بحث کرتا ہو اس کے نظریہ کو تسلیم کرلے تو کیا نتیجہ نکلے گا۔ اس قسم کے مباحثہ کو مجادلہ کہتے ہیں، اور زینو اس کا موجد خیال کیا جاتا ہے۔ سقراط فن مجادلہ کا ماہر تھا، اور افلاطون اس کا اس قدر قائل تھا کہ وہ اس کو جزئی واقعات ہی کا نہیں بلکہ ہر نظریہ کی تہہ تک پہونچنے کا صحیح اور حقیقی طریقہ سمجھتا تھا۔ یہاں تک کہ وہ بعض اوقات لفظ مجادلہ کو علم حقیقت کے معنی میں استعمال کرتا ہے جس کو ہم فلسفہ کہتے ہیں۔ وہ اپنے مکالمات میں جن نظریات سے آغاز بحث کرتا ہے ان کو تمثیلاً ایسے اشخاص کی زبان سے ادا کرتا ہے جو قدرتاً ان کے مدعی

ہو سکتے ہیں۔ ابتدائی مکالمات عدالت شجاعت تقویٰ وغیرہ کے مفہوم کے متعلق سقراط کے استدلال سے شروع ہوتے ہیں۔ بعد کے مکالمات میں وہ وحدت عینیت فرق وغیرہ کے تعقلات سے بحث کرتا ہے۔ یہاں وہ اس امر کو سمجھتا ہے کہ ایسے مسائل پر فلاسفہ ایلیا پہلے بحث کر چکے ہیں اس لئے ان مکالمات میں صدر مکلم سقراط ہی نہیں رہتا بلکہ پرمینیڈیز یا ایلیا کا کوئی گمنام فلسفی بھی بحث میں اسی قدر اہم حصہ لیتا ہے۔

افلاطون کے ایک متقدم کا ذکر باقی ہے۔ یہ اینکساغورس ہے جو پانچویں صدی قبل مسیح کے ابتدائی نصف حصہ میں گزرا ہے۔ وہ ملطی فلاسفہ کی طرح ایشیائے کوچک کا باشندہ تھا لیکن کچھ عرصہ تک ایتھنز میں پرکلیز کے دوست اور مشیر کی حیثیت سے رہا تھا اس کو بھی آخر میں یہ شہر چھوڑنا پڑا تھا کیونکہ سورج اور چاند کے متعلق اس کے نظریات بہت آزادانہ ہو گئے تھے اور ان کو دیوتا نہیں بلکہ اسی مادہ کا بنا ہوا سمجھتا تھا جس کی زمین بنی ہوئی ہے۔ اسی بنا پر وہ جمہوریہ ایتھنز کی نظروں میں مشتبہ ہو گیا اس وقت بھی یہ جمہوریہ ایسے مباحث کے متعلق آزاد خیالی سے جن کا ملک کے مذہب سے تعلق ہو ایسی ہی متوحش و پریشان ہو گئی تھی جیسی کہ ایک نسل کے بعد سقراط کے زمانہ میں ہوئی تھی ایسا خصوصاً اس وقت ہوتا تھا جب آزاد خیالی ایسے حلقوں میں پیدا ہو جاتی تھی، جن کے افراد کا نمود و امتیاز ایسی پبلک کو بیچین کر دیتا ہے جو خفیف سی اجتماع یا شخصی فوقیت سے سیاسی خطرے کو محسوس کرنے کے لئے تیار ہوتی ہے اور سقراط اور اینکساغورس دونوں کی حالت میں آزاد خیالی اسی حلقہ میں پھیلی تھی۔

تشریح عالم کی ابتدائی کوششیں جن میں کسی ایک مبدا اصلی کا نام لے دیا جاتا تھا اور یہ کہہ دیا جاتا تھا کہ دراصل ہر شئے اس جوہر پر مشتمل ہے ناکام ہو چکی تھیں کیونکہ ان سے اس اختلاف کی توجیہ نہ ہو سکتی تھی جو درحقیقت دنیا میں نظر آتا ہے۔ دنیا مختلف چیزوں سے بنی ہے تو اس کی ہم ایک شئے سے کیونکر تشریح و توجیہ کر سکتے ہیں۔ اینکساغورس اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ دراصل اشیاء مختلف ہیں لیکن یہ پہلے آپس میں گڈمڈ تھیں بعد میں ان کی ترتیب ہوئی ہے اور ہر ایک کو اپنی خاص جگہ ملی ہے

اب یہ ترتیب و تنظیم کس شئے سے منسوب کی جائے انیکساغورس اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ ذہن یا عقل ہے۔ کہتے ہیں کہ سقراط نے جب پہلے پہل اس جواب کو سنا تو بہت متاثر ہوا۔ عالم میں جو حیرت انگیز نظم و ترتیب ہم کو نظر آتی ہے اس کی توجیہ کا مندرجۂ بالا طریقہ سقراط کو بالکل نیا اور بہت ہی امید افزا معلوم ہوا۔ اسی کے متعلق ایک بعد کی مثال نقل کرتے ہیں۔ فرض کرو کہ سمندر کے کنارہ پر ہم کو عجیب و غریب ہیئت کی کوئی شئے ملتی ہے اس سے پہلے اس قسم کی شئے ہم نے کبھی نہیں دیکھی اس کے متعلق اگر فرض کرو ہمیں یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ شئے وقت بتاتی ہے، اور کسی ذہن انسانی نے اس کو اسی مقصد کے لئے بنایا ہے، تو اس کے متعلق ہمارا استعجاب سبب رفع ہو جاتا ہے۔ سقراط کو انیکساغورس سے یہ شکایت ہے کہ اس نے یہ تو بتا دیا کہ نظام عالم کا سبب عقل ہے، لیکن اس نے اس نظام کی جزئیات کی ان کے مقاصد و غایات سے توجیہ نہیں کی اس کام کو اس نے خود انجام دینے کی کوشش کی ہے، اور اس اعتبار سے وہ ان لوگوں میں سے سب سے پہلا ہے جنھوں نے تا امکان اس امر کی کوشش کی ہے کہ انسانات و حیوانات کے اجسام کا اپنی اپنی طرز زندگی کے مطابق و مناسب ہونا، اس بات کی دلیل ہے یہ کسی بڑے حکیم و کریم صناع کی دستکاری ہے۔

اس بارے میں افلاطون اپنے استاد کی رائے سے بالکل متفق ہے کہ جب ہم کو کوئی شئے الجھن میں ڈالتی ہے تو ہم اس کو ایسے نقطۂ نظر سے دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں جس سے ہم اس کی الجھن سے نکل آئیں، اور ساتھ ہی یہ بھی معلوم ہو جائے کہ پہلے اس نے ہمیں کیوں پریشان کر رکھا تھا۔ ہم اپنے حواس کی نسبت اپنی عقل پر زیادہ اعتماد کرتے ہیں اور کہہ سکتے ہیں کہ جو شئے ہمارے سامنے ہے وہ ایسی ہے جیسی کہ ہم سمجھ رہے ہیں اگرچہ یہ ممکن ہے بظاہر اس سے بہت ہی مختلف معلوم ہو، اس طرح ہم عالم حواس سے عالم تصور یا اعیان ثابتہ تک بلند ہوتے ہیں جس میں کوئی تناقض نہیں اور جس کی ہر چیز قابل فہم ہے اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اس قسم کے تصورات یا اعیان ثابتہ متعدد ہیں خود ان میں کوئی باہمی تعلق نہیں ہے جس ذہن کو قابل فہم چیزوں کی تلاش ہوگی وہ تو یہ خیال کر کے مطمئن نہیں

ہو سکتا کہ خود ان میں کوئی باہمی تعلق نہیں ہے۔ وہ تو صرف یہ معلوم کر کے مطمئن ہو سکتا ہے کہ یہ سب ایک نظام کے افراد ہیں، جس میں ہر ایک کو ایک اصول کے مطابق جگہ ملی ہے جو ہر ایک کے اعمال و افعال یعنی ہر ایک کی خیر و فلاح کا تعین کرتا ہے۔ کسی ایسے اصول یا تصور خیر کا تخیل پیدا کرنا ہماری ذہنی مساعی کی معراج ہے۔ اگر وہ طویل جستجو جس پر ہمارا ہر طرح کا علم مبنی ہے (یعنی وہ جس سے ہم اپنی روزمرہ کی زندگی میں معمولی اشیاء کے وجود حقیقی اور ان کے اوہام و شبہات و نقول میں امتیاز کرتے ہیں اور نسبتہً وہ قطعی علم بھی جس کو ہم سائنس کہتے ہیں) اگر شروع ہی سے غلط راستہ پر صرف نہ ہو رہی ہو تو اس قسم کا اصول واہمہ محض ہی کا نتیجہ نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس بات کو تو ہم ہمیشہ سے مسلم مانتے آئے ہیں کہ صرف وہی شئے حقیقی ہو سکتی ہے جو ہماری عقل کو تشفی بخش ہو سکتی ہے۔ اور ہماری عقل کی اس وقت تک تشفی نہیں ہو سکتی جب تک کہ اس کو اس امر کا یقین نہ ہو جائے کہ اشیاء کا قابل فہم ہونا کوئی اتفاقی امر نہیں ہے بلکہ اگر اس نشان پر جانے سے ہم کو ان کی حقیقت معلوم ہو گئی ہے تو ہماری اس واقفیت کا ثبوت یہ ہے کہ عقل اس عقل کے مشابہ ہے جس نے اب تک تحقیق و تجسس میں ہماری رہبری کی ہے اور جیسی کچھ کہ اشیاء ہیں اس کا باعث بھی عقل ہے اور جیسا کچھ کہ ہم ان کو جانتے ہیں اس کا باعث بھی عقل ہے، یا بالالفاظ دیگر ان میں ایک ایسا خداوندی اصول مضمر ہے جو اپنے آپ کو ہم پر ظاہر کرتا رہتا ہے، جیسا کہ سقراط کے انداز سے معلوم ہوتا ہے جس کا قول ہے کہ ہم رشتۂ استدلال ہاتھ میں لیکر چلے جاتے ہیں اب جہاں کہیں بھی یہ ہم کو لے جائے۔

چونکہ اس عام اصول کی واقفیت ہی سے اُس علم یقینی کی بنیاد رکھی جا سکتی ہے، جس سے انسان ہر کام کو اپنی جگہ پر کرتا ہے اور جس پر عمل کرنا ہر قوم کی زندگی ہے (اور منتظم قوم میں رہے بغیر انسان کی روحانی قوتیں ترقی نہیں کر سکتیں) اس لئے افلاطون کے نزدیک اس قسم کی اقوام کے حاکم فلاسفہ ہونے چاہئیں۔ اس نے اپنی سب سے عمدہ تصنیف یعنی جمہوریت میں اُس تعلیم و تربیت کا خاکہ کھینچا ہے جو حکومت کے لئے اس قسم کا محافظ تیار کر سکے گی۔ اس میں وہ صرف ذہنی تربیت ہی کا ذکر نہیں کرتا۔ یہ اس کی خصوصیت ہے کہ وہ حیات فکر کو حیات احساس و ارادہ

سے جدا خیال نہیں کرتا حقیقی اور سچا فلسفی برترین خیر پر غور کرنے کے لئے نہ صرف ایسا ذہن لائیگا جو علوم قطعیہ سے واقف ہو بلکہ اس میں وہ جوش بھی ہوگا جس کو انسان دبستان محبت میں حاصل کرتا ہے اور جو نوجوانوں میں شعلۂ حسن سے مشتعل ہوتا ہے اور اس کے ساتھ ہی ایسا بے غرضانہ قومی جذبہ رکھتا ہو جو اس میں فوجی تعلیم و تربیت اور رفاقت کی عادت سے پیدا ہوا ہو جس کی بنا پر کوئی شخص (خواہ وہ مرد ہو یا عورت کیونکہ افلاطون کے محافظ دونوں جنسوں میں سے ہو سکتے ہیں) کسی شئے کو اپنی نہ کہہ سکے حتیٰ کہ (گو یہ بات ہم کو بیہودہ اور لغو معلوم ہوتی ہے) بیوی اور شوہر اور والدین اور اولاد کو بھی۔

جب ۳۴۷ ق م میں افلاطون کا انتقال ہوا ہے تو اس نے ایتھنز میں اپنا قایم کردہ ایک کالج یادگار چھوڑا یہ جس مقام میں واقع تھا اسی کے نام سے اکیڈمی مشہور تھا۔ یہ درسگاہ جس کا نام علمی سوسائٹی کے مرادف ہو گیا ہے شروع ہی سے فلسفیانہ اور علمی مشاغل کا مرکز تھی۔ یہ یوں سمجھو کہ آیندہ کی یونیورسٹیوں کا تخم تھی۔ اس کا ذاتی وجود ۵۲۹ء تک باقی رہا اور اس وقت بھی اس کے معدوم ہو جانے کا یہ باعث ہوا تھا کہ قیصر جسٹینین نے اس کے اوقاف ضبط کر لئے تھے۔ اس کالج میں جن نوجوانوں نے خود بانی درسگاہ سے تعلیم پائی تھی، ان میں سب سے مشہور خود اس کے بانی کا سب سے بڑا نقاد اور حریف شہرت ارسطو تھا۔

باب ۳

ارسطو اور دیگر متاخرین افلاطون

مشہور ہے کہ دنیا میں ہر شخص یا تو افلاطونی فطرت لیکر آتا ہے یا ارسطاطالیسی اور ان دو جلیل القدر فلاسفۂ یونان کے نام ایک دوسرے کے مقابلہ میں اس طرح سے لئے جاتے ہیں کہ گویا یہ دو متضاد و مخالف قسم کے ذہنوں کی مثالیں ہیں افلاطون کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ تصوفی یا تصوری ذہانت کا انسان ہے، جو واقعات زندگی کے اس سے زیادہ معنی لیتا ہے، جو ان کے آنکھ کان وغیرہ سے سمجھ میں آتے ہیں، اور ان چیزوں پر غور و فکر کرنے کے لئے جن کے متعلق حد تجربہ سے باہر ہونے کا گمان ہوتا ہے، ان حدود سے تجاوز کر جاتا ہے۔ جو قدرت نے تجربہ کے لئے رکھی ہیں۔ اس کے برعکس ارسطو ایک محتاط و پر حذر طریقہ کا مرد میدان خیال کیا جاتا ہے، جو منطقی اصولوں اور تجربی واقعات پر نگاہ رکھتا ہے اور ان کے ذریعہ سے ایسے قطعی نتائج تک پہونچتا ہے، جس کی مشاہدہ و اختبار کے ذریعہ سے تصدیق ہو سکتی ہے۔ وہ مبہم نظریات سے احتراز کرتا ہے جو افلاطونی کا اصل میدان ہے چنانچہ ریفائیل نے فلاسفۂ ایتھنز کا جو خاکہ کھینچا ہے اس میں افلاطون تو آسمان کی طرف اشارہ کرتا ہے اور ارسطو زمین کی طرف۔ لیکن اگر متعلم ان مصنفوں کی تصانیف کا ذرا غور سے مطالعہ کرے تو اس عام خیال کے صحیح ہونے میں اس کو بہت کچھ شبہ ہو جائے۔ اس کو افلاطون میں سخت تر قوت استدلال اور بیشتر علمی اخلاق کی

تعلیم نظر آئے گی۔ اس کے برعکس ممکن ہے اس کو یہ معلوم ہو کہ نظریات میں ارسطو کے اعتدال اس کے عوام الناس کے معیارات تک جھکنے کی خصوصیت میں مبالغہ سے کام لیا گیا ہے۔

ارسطو (۳۸۴ تا ۳۲۲ ق م) افلاطون کے مدرسہ کا طالب علم تھا لیکن اس کو یہاں کے طرز فکر اور یہاں کی تعلیم سے تشفی نہ تھی اس لئے اس نے یہاں سے نکل کر اپنی ایک علحدہ درس گاہ قایم کی۔ جس مقام پر اس نے یہ مدرسہ قایم کیا تھا اس کا نام لیسیتیم تھا، اسی وجہ سے آج تک فرانس میں پبلک اسکول کو لیسی کہتے ہیں۔ گو ارسطو نے اپنے آپ کو اپنے ہمنشیں علمائے فن سے جدا کر لیا تھا۔ مگر اس کے باوجود وہ اپنی فلسفیانہ تحریرات میں ابتدا ہمیشہ افلاطون ہی کے نظریہ سے کرتا ہے، اور جن افلاطونی خیالات سے اس کو اختلاف ہوتا ہے ان پر ناقدانہ نظر ڈالتا ہوا اپنے نظریے قایم کرتا ہے۔ اس لئے اس کی تحریرات کے دیکھنے کے بعد طالب علم پر اثر یہ ہوتا ہے کہ ان کا مصنف افلاطون کا مخالف ہے۔ جن امور میں استاد و شاگرد متفق ہیں وہ بھی بہت ہیں مگر وہ کم نمایاں ہیں کیونکہ قدرتاً ان پر کم زور دیا گیا ہے۔

ارسطو کو افلاطون سے اس بارے میں اتفاق تھا کہ صحیح معنی میں معروضات علم اشیا کی اعیان ثابتہ ہوتی ہیں، جن کا حواس کے ذریعہ سے نہیں بلکہ عقل و فہم کے ذریعہ سے وقوف ہوتا ہے ان کو وہ افلاطون کی طرح سے صور کہتا ہے مگر فرق یہ ہے کہ افلاطون صور و مثل کو ایک ہی معنی میں استعمال کرتا ہے برخلاف ارسطو کے جو لفظ مثال کو شاذ و نادر ہی استعمال کرتا ہے اور وہ بھی اس وقت جب کہ وہ ان کے متعلق افلاطون کے خاص نظریات کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس لئے لفظ مثال فلسفہ میں خصوصیت کے ساتھ افلاطون ہی سے منسوب ہے۔ ارسطو کو افلاطون اور اس کے گروہ کے اکثر فلاسفہ کے اس انداز بیان سے اختلاف ہے، جس سے ایسا کچھ ظاہر ہوتا ہے کہ گویا اعیان کا وجود ان اشیا سے علحدہ ہوتا ہے، جن میں کہ یہ پائی جاتی ہیں، یا جن کی یہ نقل ہوتی ہیں، اس میں شک نہیں کہ خود افلاطون کو بھی اس امر کا احساس تھا کہ عین و اشیا کی نسبت کے بیان کرنے کا طریقہ کچھ شافی نہیں، کیونکہ اشیا مختلف قسم کی ہو سکتی ہیں، اور جو عین ہم ان میں پاتے ہیں وہ ان میں جزئی اختلاف

کے باوجود ہوتی ہے۔ اب ہم کہہ سکتے ہیں اعیان و اشیا میں "شراکت" کی نسبت پائی جاتی ہے، لیکن ہم یہ تو نہیں مانتے کہ یہ عین اپنی اشیا پر اس طرح سے منقسم ہوتی ہے کہ ہر چھوٹی بڑی شئے کو اپنی جسامت کے اعتبار سے اس سے حصہ ملتا ہے مثلاً جب چند آدمی ایک بادبان میں پناہ لیتے ہیں تو ہر شخص کو اس کی جسامت کے لحاظ سے بادبان کا مختلف حصہ ڈھانپے ہوئے ہوتا ہے۔ یا ہم یہ کہیں کہ اعیان و اشیاء کے مابین اصل و نقل کی نسبت ہے لیکن اگر میں یہ کہوں زید و عمر و دونوں انسان ہیں اور اس کی توجیہ صرف اس طرح سے ہو سکتی ہے کہ یہ دونوں ایک نمونہ کی نقل ہیں، تو ہمیں اس نمونہ کے ساتھ اپنی مشابہت ثابت کرنے کے لئے یہ کہنا پڑیگا کہ ایک اور نمونہ ہے جس کی زید و عمر اور وہ نمونہ کا انسان نقل ہیں اور اس طرح سے سلسلہ غیر متناہی ہوگا۔ ان مشکلات کا غالباً سب سے بہتر حل یہ ہوگا کہ عین ثابت کو اشیاء کے ساتھ جو نسبت ہوتی ہے اس سے ہم اسی طرح سے واقف ہوتے ہیں جس طرح جزو وکل یا اصل و نقل کی نسبت سے۔ ان نسبتوں میں سے کسی نسبت کا فہم اس بنا پر تو ناقص نہیں ہوتا کہ ہم اس کو دوسری نسبت کی تمثیل پر بیان نہیں کر سکتے۔ یا یہ کہ اس بنا پر تو کامل نہیں ہو جاتا کہ ہم اس کو دوسری نسبت کی تمثیل پر بیان کرنے کی کوشش کرتے ہیں لیکن اگر افلاطون ان بیانوں کی مشکلات کو تسلیم کر لینے سے یہ چاہتا ہے کہ ہم اس سے یہ نتیجہ نکالیں، تو ایک طرف تو وہ اپنے اس دعوی پر قایم ہے کہ جن اعیان کے مقابلہ میں بہت سی اشیاء ہوتی ہیں ان کا بطور خود وجود ہوتا ہے اور دوسری طرف نتیجہ اس وضاحت سے نہیں نکلتا کہ اس کے اتباع اشیاء کی اعیان کے نقل ہونے کے بارے میں وہ قابل اعتراض انداز بیان ترک کر دیتے، جس کو وہ خود بھی استعمال کرتا ہے یا ارسطو کی تشفی ہو جاتی اور وہ یہ سمجھتا کہ اگر اعیان و اشیا کی نسبت کو صحیح طور پر سمجھتا ہے تو اس قسم کے انداز بیان کو قطعاً ترک نہیں کر سکتے۔

اکثر فلاسفہ کا عین ثابت کے متعلق یہ خیال ہے کہ یہ صرف ہمارا تعقل و تشخص ہوتا ہے مگر ارسطو ان فلاسفہ میں سے نہیں ہے یہ اعتراض دراصل افلاطون

اپنے مکالمہ پرمینڈیز میں نوجوان سقراط کی زبانی کراتا ہے، پرمینڈیز اس اعتراض کا صرف ایک سوال سے خاتمہ کر دیتا ہے "کیا یہ لا شئے کا تعقل ہے"؟ اگر یہ لا شئے کا تعقل ہے تو ہم کو ماننا پڑے گا، کہ علوم طبیعیہ جو محض ایسے اوصاف و خواص سے بحث کرتے ہیں، جو بہت سے افراد میں مشترک ہوتے ہیں، محض ہمارے اذہان کے لہو ولعب ہیں، اور ایسے حقایق سے بحث کرنے کا ہرگز دعویٰ نہیں کر سکتے جن کا ہمارے اذہان سے علحدہ وجود ہو۔ بہرکیف ارسطو کو اس امر سے انکار نہیں ہے کہ صور یا اشیا کی اعیان ثابتہ ہمارے اذہان سے علحدہ اپنا مستقل وجود رکھتی ہیں۔ لیکن اس کے نزدیک اشیاء میں دو طرح کے خواص ہوتے ہیں، اول اصلی مثلاً جیسے انسانیت دوسرے عارضی مثلاً جیسے بڑائی سفیدی۔ دانائی وغیرہ۔ دوسری قسم کے خواص کا وجود صرف اس حد تک حقیقی ہوتا ہے جس حد تک یہ پہلی قسم کے خواص کے ساتھ پائے جاتے ہیں خواص اصلی یعنی صور کے متعلق اس کی یہ رائے تھی کہ ہم ان کو ان اشیاء سے جن سے یہ مخصوص ہوتے صرف اپنی بول چال میں جدا کرتے ہیں۔ ہر شئے اپنی علحدہ صورت رکھتی ہے مثلاً انسان بھی اپنی علحدہ صورت رکھتا ہے اور یہ اوس کی روح ہوتی ہے انسان کا جسم روح (یعنی اس اصول زندگی سے علحدہ جس کی بنا پر یہ عالم وجود میں آیا ہے جو ان افعال و اعمال کا ذمہ دار ہوتا ہے جن کی بنا پر اس کو جسم کہہ سکتے ہیں) صورت کے مخالف ہوتا ہے یہ مادہ ہے جب چند چیزیں ایک ہی نوع یا قسم کی ہوتی ہیں (ارسطو یہاں وہی لفظ استعمال کرتا ہے جس کا ہم اب تک صورت سے ترجمہ کرتے آئے ہیں) تو بحیثیت فرد نوع ان میں سے کسی ایک چیز کے متعلق کوئی ایسا مستقل دعویٰ نہیں کیا جا سکتا، جو دوسری چیز کے متعلق نہ کیا جا سکتا ہو۔ اس قسم کے دعووں میں جو محمول ہوتے ہیں وہ متعدد افراد پر صادق آ سکتے ہیں اور ان کو وہ کلی کہتا ہے جس کا عکس جزئی ہے، اس لئے مثل افلاطونی ہوں یا صور ارسطا طالیسی، یا اور جو شئے ان محمولات کے مطابق ہو ہم اس کو کلی کہتے ہیں۔

ارسطو کے نزدیک صرف اسی عالم آب و گل میں ایک نوع کے بہت سے

افراد ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ چاند سے نیچے جتنے اجسام ہیں وہ عناصر اربعہ یعنی آتش و آب و خاک باد کی ترکیب سے بنے ہیں۔ ان کے عناصر تسلیم کرنے کا باعث امپیڈوکلیز ہے، جو پانچویں صدی قبل مسیح میں ایک نہایت با اثر فلسفی گزرا ہے یہ سسلی کا باشندہ تھا، اور اس کے متعلق مشہور ہے کہ اس نے اپنے آپ کو کوہ ایٹنا کے دہانہ میں ڈال دیا تھا، اور اس فعل سے اس کی غرض یہ تھی کہ ایسے غیاب کامل سے لوگ یہ سمجھ لیں کہ وہ مرے بغیر ہی دیوتاؤں کی صحبت میں منتقل ہو گیا ہے۔ انھیں عناصر اربعہ کی ترکیب سے (بہ اختلاف کم و کیف) چہار اوصاف اصلی یعنی گرمی اور اس کا عکس سردی تری اور اس کا عکس خشکی بنتے ہیں انھیں عناصر سے بہ اختلاف کم و کیف کل اجسام بنے ہیں، اور چونکہ یہ ایک دوسرے کے مخالف ہیں اس لئے، جو اجسام ان سے بنے ہیں وہ پائدار نہیں ہو سکتے، اور ان کا فانی ہونا لازمی ہے۔ اسی لئے افراد بہ کثرت ہوتے ہیں، جن کے ذریعہ سے (اگرچہ افراد نہیں) انواع بقائے دوام حاصل کرتی ہیں۔ دنیا کی ہر شئے دانستہ یا غیر دانستہ بقائے دوام ہی کے حصول کی کوشش کرتی ہے۔ کائنات کے اعلیٰ طبقات میں کوئی جرم اس مادہ کا بنا ہوا نہیں ہے۔ ان طبقات کے اجسام اس سے بالکل علٰحدہ اور اعلیٰ القسم کے مادہ کے بنے ہوئے ہیں جس کو عنصر خامس کہتے ہیں۔ جو جسم اس عنصر سے بنا ہوتا ہے وہ لافانی ہوتا ہے۔ یہ اپنی نوع کا یکہ و تنہا فرد ہوتا ہے، اس کو اپنی قسم کے اور افراد پیدا کر کے بقائے دوام حاصل کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

مندرجۂ بالا خلاصہ سے یہ بات تو اچھی طرح سے سمجھ میں آ گئی ہو گی کہ ارسطو کی توجہ زیادہ تر جسمانی زندگی کے مظاہر کی طرف مائل ہے۔ انھیں مظاہر کے ذریعہ سے اس نے آسمانوں کی ابدی گردش کی توجیہ کرنی چاہی تھی جس حالت میں کوئی جسم کسی دوسرے جسم دیکھنے سے متحرک ہوتا ہے تو اس حالت میں یہ ضروری ہے کہ دیکھنے والے جسم کو کسی اور شئے نے ڈھکیلا ہو، جیسے غیر ذی روح اشیا میں ہوتا ہے، اور اس دیکھنے کا سلسلہ غیر متناہی ہو گا۔ لیکن ذی روح اجسام میں ہم اور طرح کی حرکت پاتے ہیں۔ افلاطون نے مبدء حرکت ذی روح جسم ہی کو قرار دیا تھا۔ جو

بطور خود حرکت کرتی ہے۔ لیکن ارسطو کے نزدیک ذی روح اجسام بھی صحیح معنی خود بخود حرکت نہیں کر سکتے۔ ان کی حرکت کی بھی ایک علت ہوتی ہے جو ان کو دھکیل کر نہیں بلکہ ان کی خواہشوں کو ہی ان میں لاکر عمل کرتی ہے، جس کے لئے خود متحرک ہونا قطعاً ضروری نہیں۔ کیونکہ ممکن ہے ایسی شئے کی خواہش ہو جو اس پر عمل نہ کرتی ہو۔ بلکہ اس سے بالکل بے خبر ہو۔ لہذا آخر میں ہر قسم کی حرکت کی کسی ایسے حرکت دینے والے سے توجیہ کرنی پڑتی ہے جس کو اس کے علاوہ کوئی حرکت میں لانے والا نہیں ہوتا۔ یہ ذات حیوانات میں ایک طرح کی خواہش پیدا کر دیتی ہے، جس کی وجہ سے یہ حرکت کرتے ہیں اور ارسطو کہتا ہے کہ "میرے نزدیک تو جس شئے سے دنیا کا کاروبار چل رہا ہے وہ محض محبت ہے۔ وہ حرکت دینے والا جس کو کوئی اور شئے حرکت نہیں دیتی۔ خدا ہے۔ خدا رحیم و کریم ہے۔ وہ عالم کو اس طرح سے حرکت دیتا ہے جس طرح سے معشوق عاشق کو لیکن وہ محبت جو اور تمام اشیا کو خدا کی طرف کھینچتی ہے اس پر عمل نہیں کرتی۔ اس قسم کی ذات ہے جو خود کامل ہے اور کسی شئے کی محتاج نہیں جس قسم کی فعلیت منسوب کی جا سکتی ہے وہ علم ہے۔ اور جو معروض علم اس کی شان کے خلاف نہیں ہو سکتا وہ خود اس کے لئے اپنی ابدی اور کامل فطرت کا علم ہے۔ خدا کائنات کا خالق نہیں ہے، کیونکہ یہ تو خود ابدی ہے۔ نہ وہ اس کی روح ہے بلکہ وہ ایسی کامل ذات ہے جس کی نقل و تقلید کی اس کو آرزو رہتی اور جہاں تک ممکن ہوتا ہے، یہ اس کی نقل اوتارنے کی کوشش کرتی ہے۔

ایسی اشیاء کے بارے میں جو قدیم نہیں ہیں (آسمان ارسطو کی نظر میں قدیم ہیں) بلکہ جن میں ناقص سے کامل کی طرف وہ تغیر ہوتا رہتا ہے جس کو ہم ترقی کہتے ہیں، وہ ہمیشہ ان کے اولین مدارج کی علت کو لیتا ہے اس سے نتیجہ نکالتا ہے کہ اب ان سے کیا نتائج مرتب ہوں گے۔ اس کو عموماً علم الغایت کہتے ہیں یعنی اس میں اشیاء کی غایت یا علت غائی کے توجیہ کی جاتی ہے۔ حیوانات کی علت غائی وہ یہ نہیں قرار دیتا کہ یہ انسان کے لئے مفید ہیں بلکہ اس کے نزدیک ان کا اپنی نوع کے اعتبار سے کمال کو پہونچنا ان کی علت غائی ہے۔ ارسطو علت

کی چار قسمیں کرتا ہے، مادی، صوری، فعلی، غائی۔ اس طرح سے اگر ہمیں کسی مکان کے وجود کی توجیہ کرنی ہو تو اول تو ہمیں اینٹ پتھر وغیرہ کا ذکر کرنا ہوگا جس سے یہ بنا ہے، اس کے بعد اس صورت کا جو اس کو دی گئی ہے، اس کے بعد معمار کا جس نے اینٹ پتھر کو اس طرح سے ترتیب دی، اور پھر اس غرض و غایت کا جس کے لئے یہ تعمیر کیا گیا۔ یعنی اس میں رہنے والوں کے باد و باراں سے محفوظ رکھنے کا۔ لیکن جب ان کو ذرا غور سے دیکھا جاتا ہے تو ان میں پہلے کے علاوہ باقی تین ایک ہی معلوم ہوتے ہیں۔ کیونکہ معمار صرف اس حد تک مکان کی علت ہوا ہے کہ اس کے ذہن نے مکان کا نقشہ پیدا کیا اور اس کے ہاتھوں نے اس کو تعمیر کیا علاوہ ازیں مکان سے بھی ایک خاص قسم کی حفاظت مقصود ہوتی ہے (مثلاً اس سے ایسی حفاظت تو مقصود نہیں ہوتی جیسی کہ خیمہ سے حاصل ہو سکتی ہے) جس کے لئے وہ چیزیں موزوں ہوتی ہیں جن سے اس کی تعمیر ہوتی ہے۔ لہذا علت فعلی و غائی دونوں علت صوری ہی کے پہلو معلوم ہوتے ہیں۔

لہذا اس تقسیم اربعہ سے بھی محض اس اصلی امتیاز کی تائید ہوتی ہے کہ تمام فانی اشیا میں دو جزو اہم ہوتے ہیں اول مادہ جس میں صورت قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے دوسرے صورت جس کی بنا پر ہم کسی خاص شئے کو کسی قسم یا نوع سے منسوب کرتے ہیں (اس مقام پر یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ صورت، قسم، نوع ایک ہی یونانی لفظ کا ترجمہ ہیں) جو شئے خود اپنی ایک صورت یا مخصوص نوعیت رکھتی ہے ممکن ہے وہ کسی دوسری شئے کے مادہ یا سامان کا کام دے (مثلاً سنگ مرمر مجسمہ کے لئے) مگر مادہ محض کبھی نہیں مل سکتا کیونکہ بغیر صورت کے یہ محض لاشئے ہوگا اس کے برعکس خدا محض صورت ہی صورت[1] ہے اور مادہ سے بالکل مبرا ہے کیونکہ اس کی حیات کامل میں کوئی استعداد بالقوہ نہیں ہے، جس کو ہم علم کی اس روحانی فعلیت سے ممتاز کر سکیں جو اس کا خاصہ ہے مادہ کہہ سکتے ہوں۔ ارسطو کے نزدیک یہ علمی فعلیت بھی ایسی شئے ہے کہ جس کو ہم

---

[1] متکلمین اسلام خدا کو صورت اور مادہ (ہیولیٰ) دونوں سے منزہ مانتے ہیں، اور یہی صحیح بھی ہے۔

بلا خوف مغالطہ خدا سے منسوب کر سکتے ہیں، اور اسی کو وہ انسان کے لئے بہترین فعل قرار دیتا ہے۔ اس لئے وہ اپنی کتاب اخلاقیات میں کہتا ہے کہ علم کی مقدس زندگی میں انسان کی شریف ترین قوت پایۂ تکمیل کو پہنچتی ہے جو انسان کو باقی مخلوق ارض سے ممتاز کرتی ہے، اور جس میں اس کو بہترین سعادت نصیب ہوتی ہے۔ چونکہ انسان میں فطرت حیوانی اور عقل خالص دونوں ایک ساتھ جمع ہوتے ہیں اس لئے وہ مسلسل ایسی زندگی نہیں گزار سکتا، پس سعادت انسانی میں اجتماعی و شہری فضائل کے حصول کو بھی دخل ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ انسان بالطبع عمرانی واقع ہوا ہے وہ ہمیشہ کسی نہ کسی قسم کی معاشرت میں زندگی بسر کرتا ہوا پایا گیا ہے، اگرچہ یہ سوسائٹی محض شوہر بیوی اور بچوں ہی پر کیوں نہ مشتمل ہو۔ لیکن جس قسم کی زندگی کو ارسطو بہترین زندگی کہتا ہے، وہ اس کے نزدیک صرف متمدن اقوام میں آزاد شہریوں ہی کو حاصل ہو سکتی ہے، اور جہاں تک اس کو علم ہے اس قسم کی اقوام میں مجتمع ہونے کی قابلیت صرف یونانی نسل کے لوگوں میں پائی گئی ہے۔

اس قسم کی قوم کے لئے بہترین نظام حکومت کیا ہوگا؟ اس کی وہ اپنی کتاب "سیاسیات" میں تحقیق کرتا ہے۔ اگرچہ خود اس کے ایک شاگرد یعنی اسکندر اعظم سے دنیائے یونان کے لئے ایک نیا دور شروع ہو جاتا ہے اور قدیم شہری حکومتیں بڑی بڑی سلطنتوں کے ماتحت ہو کر رہ جاتی ہیں مگر ارسطو کو اس انقلاب کا اندازہ نہیں ہے۔ وہ ہنوز متمدن حکومت کو ایک چھوٹی سے آزاد جمہوریت ہی سمجھتا ہے، جو ایک شہر اور اس کے گرد و نواح کے علاقہ پر حکومت کرتی ہے اور اس قدر بڑی نہیں ہوتی کہ اس کے کل شہری ذاتی طور پر امور عامئہ میں حصہ نہ لے سکتے ہوں اس غرض کے لئے ان کو فرصت کیونکر ملے؟ غلامی کے دستور سے! کیونکہ ارسطو کی رائے میں بعض لوگ طبعاً حکومت خود اختیاری کے ناقابل ہوتے ہیں۔ اس کے نزدیک بعض قوم کی قوم میں یہ نااہلیت ہوتی ہے، جس کا اظہار اس طرح سے ہوتا ہے کہ جب ان کو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جاتا ہے تو وہ اپنے اوپر ایک خود مختار و مطلق العنان حاکم کو مسلط کر لیتے ہیں، اور کل قوم اس کی غلامی کرتی ہے۔

آزاد جمہوریتوں میں سیاسی مساوات حقیقی مساوات کے مطابق ہونی چاہیئے اگر قوم کے کسی فرد کو خدائے تعالیٰ نے کوئی فضیلت عطا فرمائی ہو تو باقی قوم اس کی اطاعت کرے دولت کا فرق بھی نظر انداز نہ کیا جائے۔ افلاطون کی اس رائے سے کہ حکمران جماعت ذاتی ملکیت سے محروم رہے ارسطو کو اتفاق نہیں ہے۔ افلاطون کی نظر میں جو غایت تھی یعنی اس ضرب المثل کی تکمیل کہ دوستوں میں ہر شئے مشترک ہوتی ہے، وہ ارسطو کے نزدیک اس قسم کی تدبیر سے حاصل نہیں ہوسکتی یہ صحیح ہے کہ جب دوستی گہری اور محبت قلبی ہوتی ہے تو ایک دوست دوسرے دوست کی چیز کو اس طرح سے استعمال کر سکتا ہے کہ گویا یہ خود اسی کی ہے۔ لیکن یہ اس امر سے بالکل جدا ہے کہ ایک شئے دو آدمیوں میں اس طرح سے مشترک ہو کہ ان میں سے ہر ایک اس کا اس طرح سے مالک ہو جتنا کہ دوسرا۔ کیونکہ اس قسم کے مشترکہ استعمال سے نہ تو کسی قسم کی باہمی دوستی کے معنی نکلتے ہیں، نہ اس سے کسی قسم کی محبت پیدا ہوسکتی ہے۔ اس لئے ارسطو کے نزدیک اگر ایک شہری دوسرے سے زیادہ دولتمند ہو تو کوئی حرج نہیں ہے اس کے نزدیک جن لوگوں کے پاس دولت ہوتی ہے ان کو ایک طرح کی قوت حاصل ہوتی ہے اور اس قوت سے یہ لوگ ایسے مراتب پر فائز ہوتے ہیں، جہاں سے کہ یہ اپنے آپ کو کنگالوں اور بے مایہ لوگوں کی دست برد سے محفوظ رکھ سکتے ہیں۔ لیکن یہ مراتب ایسے نہیں ہوتے کہ ان پر فائز ہو کر اپنے غریب شہری بھائیوں کو عاجز و پریشان کیا جائے۔

مختلف قسم کے حقیقی فرقوں کو اس طرح سے قرار واقعی طور پر تسلیم کر کے ارسطو حکومت کا قاعدہ کلیہ بیان کرتا ہے، جو اس کے نزدیک یہ ہے کہ ہم مرتبہ شہری باری باری حکومت کریں اور محکوم ہوں۔ لیکن اگر ارسطو افلاطون کی طرح سے حکومت، فلاسفہ کے ہاتھ میں دینا نہیں چاہتا تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ فلسفہ کے فوائد کو اس قدر مہتم بالشان نہیں جانتا، بلکہ اس کے نزدیک کردار انسانی سراپا عالم تغیر و تحول سے متعلق ہے، جو حادث ہے، اور اس لئے اعلیٰ قسم کے فلسفہ کو اس سے کوئی بحث نہیں کیونکہ یہ قدیم اور غیر متغیر چیزوں سے بحث کرتا ہے۔ اسی لئے وہ حیات فکر و حیات عمل یا فلسفی اور دنیادار میں ایسا قریبی تعلق پیدا نہیں کرتا جیسا کہ ہم کو افلاطون

کے یہاں نظر آتا ہے۔ افلاطون وحدت اشیا پر بہت زور دیتا ہے، یعنی وہ صرف ان اوصاف کا لحاظ کرتا ہے جو اشیا میں مشترک ہوتے ہیں۔ ارسطو کو اس بارے میں اس سے اختلاف ہے اس کے نزدیک اختلافات کا نظر انداز کرنا جو اسی قدر اہم اور حقیقی ہوتے ہیں سخت غلطی ہے۔ وہ صرف اختلافات و فروق ہی پر زور دیتا ہے۔ اس کے نزدیک علم کا ہر بڑا شعبہ اپنے علٰحدہ اصول رکھتا ہے، اور ان اصولوں میں اس کا اور کوئی شعبہ شریک نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ ایسے اصول بھی ہوتے ہیں جو کل شعبوں میں یکساں طور پر مسلم ہیں مثلاً اصول تناقض جس کی رو سے ایک شئے کے متعلق ایک ہی وقت میں ایک دعویٰ کا صحیح اور باطل ہونا جمع نہیں ہو سکتا لیکن ایسے اصولوں سے ہم کسی شعبہ میں بھی یقینی اور قطعی علم حاصل نہیں کر سکتے۔ موضوع کی خاص نوعیت کا لحاظ رکھنا ضروری ہوتا ہے۔ اس طرح سے علم کے مختلف شعبوں کے دائرے محدود ہوا اور ہر دائرے میں جس قدر میدان علم آتا ہے اس کا نقشہ کھینچ کر ارسطو نے ترقی علوم کے لئے بڑا کام انجام دیا۔ دوسری طرف ارسطو نے اس امر پر زور دیا کہ علوم کے مطالعہ سے پہلے متعلم کو ان کی عام شرائط اور ان کا طریق تحقیق مطالعہ کرنا چاہیے، جن کے مطابق ہر شعبہ میں نتائج مرتب ہوتے ہیں اور جو تمام علوم میں مستعمل ہیں۔ اس طرح سے وہ منطق کا بانی ہوا جو یورپ میں صدیوں تک فلسفیانہ تعلیم و تربیت کی بنیاد رہی ہے۔

اس نے ایک معمولی طریق استدلال سے بہت ہی تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے اسی وجہ سے اس طریق کو گزشتہ زمانہ میں لوگ ہر قسم کے صحیح استدلال کا معیار سمجھتے تھے، حالانکہ یہ امر بہت ہی مشکوک ہے کہ یہ اس کا مستحق بھی ہے یا نہیں۔ اس کو قیاس کہتے ہیں۔ اس کی ہم ایسی مثال نقل کرتے ہیں جس کو ارسطو سب سے زیادہ مکمل خیال کرتا تھا۔ جن حیوانات میں قوت استدلال ہوتی ہے، صرف وہی ظریف طبع ہو سکتے ہیں، صرف بنی نوع انسان میں قوت استدلال ہوتی ہے، اس لئے صرف بنی نوع انسان ہی ظریف طبع ہو سکتے ہیں۔ لیکن قیاس کی اور بہت سی اقسام ہیں جن میں استدلال تو ایسا ہی ہوتا ہے،

لیکن قضایائے متعلقہ کے موضوع ومحمول میں ایسی مطابقت نہیں ہوتی۔ یہاں ہم یہ بتائے دیتے ہیں کہ قیاس ایسا طریق استدلال ہے جو گفتگو میں طبعاً مسلم ہوتا ہے۔ اتھینز کے زیرک وتیز طبع لوگ اسے دھوکہ کے طور پر استعمال کرتے تھے۔ ایک شخص دوسرے سے دو دعویٰ تسلیم کرا لیتا تھا اور پھر ان سے ایسا نتیجہ نکالتا تھا جو دونوں دعوؤں کے ملانے سے نکلتا لیکن جس کو حریف ویسے تسلیم نہ کرتا۔ اس استدلال میں اگر وہ دیانت سے کام نہ لے تو کسی حد کو مبہم معنی میں استعمال کر سکتا ہے۔ یا اگر استدلال طویل ہو تو وہ غیر معلوم طور پر اپنی بناء استدلال بدل سکتا ہے اس قسم کے دھوکوں کو ارسطو نے مغالطات کی صورت میں ظاہر کیا ہے۔ جو آج تک منطق کی کتب درسیہ میں چلے آتے ہیں۔

بیکن اپنے ایک مضمون کے نہایت ہی دلچسپ اور شگفتہ حصہ میں لکھتا ہے کہ جب وحشی اقوام کے حملوں کے طوفان نے رومی سلطنت کو تہہ وبالا کیا ہے تو علوم انسانی کا جہاز اس طوفان میں تباہ ہو گیا۔ ارسطو اور افلاطون کے فلسفے لکڑی کے ہلکے تختوں کی طرح سے زمانہ کی موجوں میں بچ گئے، اور دیگر یونانی فلاسفہ کی تصانیف وزنی اور ٹھوس چیزوں کی طرح سے غرق ہو گئیں ان میں سے غالباً سالمایتہ فلاسفہ کی تصانیف اس کے ذہن میں ہیں۔ ان میں سب سے مشہور دیما قریطوس ہوا ہے۔ یہ سقراط کا ایک نوعمر معاصر تھا۔ اس کا بھی افلاطون کی طرح سے یہ خیال تھا کہ عالم کی اصلی اور ابدی حقیقت معروف حواس نہیں بلکہ معروف فہم ہوتی ہے لیکن وہ اس حقیقت کی ماہیت افلاطون سے بالکل مختلف سمجھتا ہے۔ اس کے نزدیک یہ سالمات پر مشتمل ہے جو ناقابل تقسیم ہے لہٰذا ناقابل فنا اور اس قدر چھوٹے اجسام ہوتے ہیں کہ ان کو ہم اپنے حواس سے معلوم نہیں کر سکتے۔ یہ صورت وشکل میں ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں جس کی بنا پر وہ افلاطون کی طرح سے اپنے حقایق اصلیہ کو شکل یا صور کہتا ہے، اور خلا میں ادھر سے ادھر حرکت کرتے پھرتے ہیں۔ متعلم کو یاد ہوگا کہ فلاسفہ ایلیا خلا کے وجود ہی کو ناقابل تصور کہتے تھے۔ اور اسی بنا پر ان کو حرکت کے واقعی اور حقیقی ہونے سے انکار تھا۔ کیونکہ حرکت بغیر خلا کے ممکن نہ معلوم

ہوتی تھی۔ اس لئے وہ مختلف اعمال و تغیرات کی اس کے علاوہ اور کوئی توجیہ نہ کر سکتے تھے کہ یہ محض فریب نظر ہیں۔

اس کے برعکس موجودہ زمانہ میں تاریخ طبیعیات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جو نظریہ مادہ کی ایسی اکائیاں جن کو دیما قریطوس سالمات کہتا ہے (اب مادہ کی ناقابل تقسیم اکائی کے تصور کرنے میں جو دقت بھی پیش آئے) مانتا ہے وہ بہت ہی مفید ہے، کیونکہ اس سے لاتعداد طبیعی اعمال کی توجیہ ہو سکتی ہے اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ گو سالمات خود تو غیر متغیر ہوتے ہیں لیکن ان کے باہم ملنے اور جدا ہونے سے مختلف قسم کے تغیرات پیدا ہوتے ہیں اس میں شک نہیں کہ گو ارسطو دیما قریطوس کے علم و کمال کا بہت احترام کرتا تھا، مگر یہ اسی کا اثر تھا کہ یہ نظریہ اختیار نہ کیا جا سکا۔ لیکن نظریۂ سالمائیت کو چونکہ غایتی نقطۂ نظر سے انکار تھا، یعنی یہ مظاہر فطرت کی اصلی توجیہ اس نظریہ میں نہ پاتا تھا کہ دنیا میں ہر شئے اپنی بہترین اور سب سے زیادہ مکمل حالت تک پہنچنے کی کوشش کر رہی ہے۔ اسی بنا پر بیکن نے اس کو ارسطو کے قاعدہ پر ترجیح دی ہے اس بارے میں تو اس کو بھی ارسطو سے اتفاق ہے کہ یہ نظریہ نظام عالم سے قطعاً بے اعتنائی برتتا ہے کیونکہ دنیا میں ایسی پیچیدہ اور دقیق صنعت کے نمونے بھی ملتے ہیں جن کی محض یہ کہہ دینے سے کوئی اطمینان بخش توجیہ نہیں ہوتی کہ یہ سالمات کا مجموعہ ہے جو یونہی اتفاقاً جمع ہو گئے ہیں بیکن کو اس خطرے کا بہت اچھی طرح سے احساس ہے کہ اگر ہم اپنی تحقیقات کا اغراض فطرت سے آغاز کریں گے، تو بہت ممکن ہے کہ ہم سے اس کا اندازہ کرنے میں غلطی ہو جائے اس انگریز فلسفی کے ارسطو پر سالمائیوں کو ترجیح دینے کا یہ نتیجہ ہوا کہ بعد میں رفتہ رفتہ علمائے طبیعیات نے نظریۂ سالمات کو زندہ کر لیا اور اس سے مفید نتائج مترتب ہوئے۔

لیکن قدما میں سے افلاطون و ارسطو میں سے کسی نے بھی (جو خود دیما قریطوس کے بعد اپنے عہد کے سب سے بڑے فلاسفر گزرے ہیں) نظریۂ سالمات کی قدر نہ کی ارسطو کے انتقال کے بعد جو دو صدیاں گزریں ان میں ریاضیات و ہیئت میں بڑی بڑی ترقیاں ہوئیں۔ ان میں اقلیدس ارپٹاستھینز، ارقمیدوس۔ ہیرقلس جیسے مشہور و نامور لوگ گزرے ہیں۔ اقلیدس کی کتاب اقلیدس دو ہزار سال تک ہندسہ کا

دستور رہی ہے۔ اریٹا ستھینز وہ شخص ہے جس نے جسامت زمین کے معلوم کرنے کا قاعدہ سب سے پہلے استعمال کیا ہے ارقمیدوس نے اصول جگہ دریافت کیا ہے۔ ہیپر لقیس کو علم ہیئت کا موجد کہتے ہیں لیکن ان اکابر کی تحقیقات ایسے میدان سے متعلق تھیں جہاں کہ سالمات کے مادی نظریہ کی امداد کی کوئی خاص ضرورت نہ تھی بلاشبہ اس زمانہ میں ایک فلسفی گروہ نے اس کو اپنے فلسفہ کا اصول اساسی قرار دیا تھا۔ لیکن اس گروہ کو اس نظریہ سے جو دلچسپی تھی اس کا باعث یہ نہیں کہ وہ اس کو علمی اعتبار سے مفید جانتے تھے، بلکہ یہ لوگ عالم میں حکومت ربانی کے مخالف تھے جس کو یہ لوگ سب سے بڑی خرابی جانتے تھے کیونکہ ان کے نزدیک یہ انسان کے دل میں موت وحشر کا خوف پیدا کر دیتی ہے اس میں شک نہیں کہ حال میں سائنس دانوں نے مادہ کی سالماتی ساخت کے ساتھ خدا کی خدائی کے اعتقاد کو بھی ملا لیا ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی وہ یہ بھی کہتے ہیں (جیسا کہ ان میں سے ایک جیمس کلارک میکسول نے بیان کیا ہے) کہ سالمات مصنوعی چیزیں ہیں اور یہ کہ دنیا میں ایسی غیر مادی چیزیں بھی ہیں جو قطعاً سالمات کی بنا پر نہیں ہیں۔ اس کے برعکس قدیم زمانہ کے سالماتی یہ کہتے تھے سالمات قدیم ہیں، اور دنیا میں کوئی ایسی شئے نہیں ہے جو سالمات کا مجموعہ نہ ہو، ماسوائے اس خلا کے جس میں سالمات گھومتے پھرتے ہیں۔ فلاسفہ کے جس گروہ نے مذہب کی مخالفت میں نظریہ سالمات کو اختیار کیا تھا وہ فلاسفہ ایپی قوریہ کا گروہ تھا۔

لفظ ایپی قوری بہت ہی جلد عیاش کے مرادف ہو گیا۔ گر اس کی وجہ یہ تھی کہ عیاش اپنی عیاشی میں اصول ایپی قوریہ کی آڑ لیتے تھے کیونکہ ایپی قوریہ کے نزدیک خیر عظمیٰ لذت ہے اور صرف اسی کے حصول میں ساعی و سرگرم ہونا قرین دانشمندی ہے خود اس گروہ کے بانی ایپی قورس (پیدائش ۳۴۱ قم انتقال ۲۷۰ قم) کی ذاتی سیرت اور تعلیم کا وہ لوگ بھی احترام کرتے تھے جو اس کے فلسفہ کی علی الاعلان مخالفت کرتے تھے۔ اس کے حقیقی متبعین کے قول و فعل سے یہ ہرگز ثابت نہیں ہوتا کہ وہ عیاشی اور نفس پرستی کی زندگی کو خیر عظمیٰ کے حصول کا بہترین ذریعہ خیال کرتے تھے۔ گو اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ عموماً ایسا شخص اپنے

لئے زیادہ سے زیادہ مقدار لذت کم از کم مقدار الم کی حاصل کریگا۔ جو خود ابی قورس کی طرح اپنی زندگی اعتدال اور عزت کے ساتھ گزارے گا، جس کے گرد ہمدرد دوست ہوں گے جو اپنے آپ کو پریشان کن فرائض اور محنت طلب مطالعوں سے بچاتا ہوگا، اور حشر ونشر کے خوف کو دل میں جگہ نہ دے گا۔ لیکن اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ عیاشی کی زندگی ہی میں بہترین لذت نصیب ہو سکتی ہے تو پیچے ابی قوری کو اس کے مقابلہ میں یہ ثابت کرنا مشکل ہو جائیگا کہ اس زندگی میں سب سے زیادہ لذت نصیب ہوتی ہے جس کو دنیا متفقہ طور پر سلکِ نیکان کہتی ہے۔

ابی قوری فرقہ کا شروع ہی سے ایک فرقہ مخالف تھا جو اسی کی طرح سے چوتھی صدی قبل مسیح کے ختم پر عالم وجود میں آیا تھا یہ اپنے بانی زینو کے نام سے مشہور نہیں ہے، بلکہ زینو ایتھنز میں ایک رنگین چھت کے نیچے درس دیا کرتا تھا، اسی سے یہ فرقہ رواقیہ کہلاتا ہے۔ اس فرقہ کے نزدیک راس الفضائل لذت نہیں بلکہ فضیلت ہے۔ یہ دو متضاد و مخالف نظریئے ان ممالک میں صدیوں تک رائج رہے ہیں، جو سن عیسوی کی ابتدا میں سلطنت روم کا قلب تھے۔ ایتھنز میں جن فلاسفہ سے سینٹ پال کا مقابلہ ہوا تھا وہ ابی قوریہ اور رواقیہ فرقوں ہی کے لوگ تھے۔ ان دونوں فرقوں کا اصل موضوع بحث گزشتہ فلاسفہ کی طرح سے عالم کی اصل حقیقت معلوم کرنا نہیں ہے بلکہ ان کا موضوع بحث یہ ہے کہ کس قسم کی زندگی گزارنے سے انسان کی آرزوئے مسرت پوری ہو سکتی ہے، اس میں شک نہیں کہ چونکہ رواقیہ کے نزدیک فطرت کے مطابق زندگی گزارنا بہترین طریق زندگی ہے اس لئے وہ نظام عالم کے علم کو بہت ہی بلند مرتبہ دیتے ہیں، کیونکہ اس میں ہر انسان اپنی ایک جگہ رکھتا ہے، جو اس کے لئے اس کی اصل قسمت بلکہ تقدیر الٰہی مقدر کر دیتی ہے۔ اس جگہ اور اس کے تغیرات و حوادث کو خوشی خوشی قبول کرنے ہی میں راز صلاحیت پنہاں ہے۔ لیکن رواقیہ کے نزدیک بھی ذہنی و علمی شغل کا وہ مرتبہ نہیں ہے جو اس کو افلاطون اور ارسطو کی نظر میں حاصل تھا ان کے یہاں یہ محض اخلاقی ارتقاع کا آلہ رہجاتا ہے۔ اور ابی قوریہ کے یہاں تو یہ صرف

اس حد تک مفید ہے کہ اس سے اوہام کے خوف رفع ہوتے ہیں، اور یہ انسان کو مذہب کے پنجہ سے نجات دلاتا ہے، اسی وجہ سے مشہور ابی قوری شاعر لیوسریوش اپیداتیش ۹۶ سنہ ق م انتقال ۵۵ سنہ ق م اس کے بانی ابی قورس کو دیوتا کہلانے کا مستحق سمجھتا ہے۔ اگر اس کے اس فایدہ سے قطع نظر کر لیا جائے تو یہ ان کے نزدیک محض علمی تفریح رہجاتا ہے اس لئے ہم کو یہ دیکھ کر مطلق تعجب نہیں ہوتا کہ ابی قوریہ علوم و فلسفہ میں کسی قسم کا اضافہ نہیں کرتے۔ ان لوگوں نے دیما قریطوس کے نظریہ سالمات کو اختیار کر کے اپنا بنایا ہے۔ لیکن یہ نہ تو ان اعتراضات کا جواب دے سکتے ہیں جو اس پر حقیقت اصلی کا، نظریہ ہونے کی حیثیت سے وارد ہوتے ہیں اور نہ اس کی ان قوتوں کو ظاہر کر سکتے ہیں جو اس میں علمی تشریح و تحقیق کے آلہ کی حیثیت سے پائی جاتی ہیں رواقیہ بھی فلسفہ طبیعی میں کسی قسم کی ترقی نہیں کرتے گو ان کے بعض افراد علم طبیعی کے بعض شعبوں میں اپنی تصانیف کی بنا پر شہرت رکھتے ہیں لیکن دراصل رواقیہ نے فلسفہ کی جو کچھ خدمت کی ہے وہ اخلاق میں کی ہے۔ نظریۂ عالم میں وہ ہرقلیطوس کے متبع ہیں عقل الٰہی جس کو وہ دنیا میں عنصر اصلی مانتے ہیں جو حکمت کی طرح حکمت سلیمانی (۸۔۱) میں ایک سرے سے دوسرے سرے تک پہنچ جاتی ہے اور تمام چیزوں کا نہایت حسن و خوبی کے ساتھ انتظام کرتی ہے اس کو بھی وہ غیر مادی روح نہیں سمجھتے بلکہ آتشیں نوعیت کی کہتے ہیں فلاسفہ کے یہ دونوں گروہ مادی کو حقیقی کہتے ہیں، اور اس طرح سے افلاطون سے بھی پیچھے جا پڑتے ہیں جس نے پہلے پہل ان دو تعقلوں میں امتیاز کیا تھا۔ لیکن ان دونوں فرقوں کو اصل دلچسپی مسئلۂ کردار سے ہے۔ جس زمانہ میں یہ لوگ ہیں اس کے حالات کو دیکھکر یہ بات قابل تعجب ہی نہیں ہے۔ وہ زمانہ گزر چکا تھا جب زینو اور ابی قورس تعلیم دیتے تھے۔ جس زمانہ میں سینٹ پال کا ان کے متبعین سے سامنا ہوا ہے، اس زمانہ میں کل یونانی دنیا رومی سلاطین کے ماتحت آچکی تھی۔ سقراط کے زمانہ میں اتھنز جیسی چھوٹی سی حکومت میں جن لوگوں کے لئے ملکی مالی اور فوجی خدمات ہمیشہ براہ رہا کرتی تھیں اب ان کو ان مشاغل سے کوئی سروکار نہ تھا، اس لئے ایسے لوگوں میں اس امر کے متعلق پریشانی بڑھنا

لازمی تھی کہ اب کیا کرنا چاہئے۔

یہ پہلے ہی بیان کر چکے ہیں کہ سقراط گو بذاتہ ایک وفا شعار شہری تھا لیکن اس کے اکثر شاگردوں میں اس کی تعلیم سے مروجہ معیارات کے متعلق بے اطمینانی سی پیدا ہو گئی تھی جن کو ان کے ابنائے وطن قدیم شہری وفاداری کا جزو سمجھتے تھے۔ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ دولت اور دنیاوی اعزازات کو ٹھکرا کر جو آزادی اس نے حاصل کی تھی، اس سے بھی اس کے عہد کے دو نامور آدمی متاثر ہوئے تھے۔ یہ ارسٹی پس اور اینٹی تھینیز ہیں۔ ان کے ذہن میں یہ خیال پیدا ہو گیا کہ انسان کے لئے اس کی آزادی ہی کافی ہے اور اس خیال میں انھوں نے یکطرفہ مبالغہ سے کام لیا۔ اس سے فلسفہ میں دو اور گروہ پیدا ہو گئے۔ ان میں پہلا سرینیہ کہلاتا ہے اور ارسٹی پس سے منسوب ہے جو سرین (زمانۂ حال کے طرابلس) کا باشندہ تھا۔ اس گروہ کی تعلیم یہ تھی کہ انسان کو حال سے سروکار رکھنا چاہئے، اس کو نہ تو ماضی کا افسوس ہونا چاہئے، اور نہ مستقبل کا خیال۔ جو لذت میسر ہو سکے اس سے انکار نہ کرنا چاہئے، بشرطیکہ یہ اس کو اپنے دام میں گرفتار نہ کرے۔ اینٹی تھینیز نے اس مقصود کو اس کے بالکل برعکس طریقہ سے حاصل کرنے کی کوشش کی۔ اس کو ہر ایسی شئے سے انکار تھا جس کے بغیر انسان کا کام چل سکتا ہے۔ چنانچہ اس گروہ کا سب سے مشہور فرد دیوجانس (جس کے ناند میں رہنے کا قصہ ہر شخص نے سنا ہوگا) نے جب ایک لڑکے کو اوک سے پانی پیتے ہوئے دیکھا تو اپنے پانی پینے کے کٹورے کو بھی خیرباد کہہ دیا۔ اس گروہ کو کلبیہ کہتے ہیں، اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ دیوجانس یونانی میں جس لقب سے مشہور تھا اس کے معنی کتّے کے ہیں، اور خود اس کے اس نام سے مشہور ہونے کی وجہ یہ تھی کہ زندگی کو انتہائی سادہ کرنے کے لئے اس نے رسم و رواج کیا بلکہ آداب و تہذیب ہی سے انکار کر دیا تھا۔ ہم اب تک عام جذبات کے خلاف بیہودہ قسم کی نفرت رکھنے کو کلبیت کہتے ہیں۔

اس قسم کے اصول خواہ وہ سرینیہ کے ہوں یا کلبیہ کے اس قدیم خیال کے بالکل منافی تھے کہ اپنے شہر کے آئین و قوانین اپنی زندگی کا جزو ہوتے ہیں۔ اور ایک کلبی ہی نے پہلے پہل اس امر کا دعوی کیا تھا کہ میں کسی خاص شہر کا باشندہ

نہیں ہوں بلکہ میرا وطن تو دنیا ہے ان دو گروہوں نے ایبی قوریہ اور رواقیہ کے لئے راستہ صاف کر دیا۔ لیکن ایبی قوریہ اور رواقیہ کے عالم وجود میں آنے کے بعد بھی ان کا علحدہ علحدہ وجود باقی رہا۔ کیونکہ ان میں سے کسی ایک کو بھی اپنے متاخر سے اتفاق کلی نہ تھا ایبی قوریہ کے نزدیک وہ زندگی بہترین ہوتی ہے جس میں کم سے کم الم ہو برخلاف سیرینہ کے کہ ان کے نزدیک جو لمحہ جس قسم کی لذت لائے اس سے بہرہ اندوز ہونا چاہیے۔ صرف اس قدر خیال رہے کہ انسان خود ان کے دام میں گرفتار نہ ہو جائے۔ کلبیہ اور رواقیہ دونوں کے نزدیک زندگی فطرت کے مطابق گزارنی چاہیے۔ لیکن کلبیہ کے نزدیک فطرت کے مطابق وہ زندگی ہو سکتی ہے جس میں تصنع کا شائبہ بھی نہ ہو۔ اس لئے یہ تقریباً حیوانیت کی حد تک پہنچ گئے ہیں۔ برخلاف ان کے رواقیہ قرین فطرت اس زندگی کو کہتے ہیں جو عقل کو دنیا میں انسان کے مرتبہ کے اعتبار سے قرین فطرت معلوم ہو۔ بلکہ ہر آدمی کی عقل کو اپنے اجتماعی اور عمرانی حالات میں قرین فطرت نظر آئے۔ اور یہ اس کے مطابق ہوتا ہے جو خدا نے مقدر کر دیا ہے۔

انسانی مقدرات کے متعلق اس قسم کا اعتقاد ہی رواقیہ کی خاص خصوصیت ہے۔ ان کے یہاں عالم کے شہری ہونے کا دعویٰ جو انھوں نے کلبیہ کی طرح سے اپنے متعلق کیا تھا محض تنگ شہریت کا انکار ہی نہ رہا۔ بلکہ اس عقیدہ کا مظہر بن گیا کہ عالم اپنے باشندوں میں جن کو چاہے اور جن کو اس قابل سمجھے کہ یہ میرے حیرت انگیز نظام میں کم از کم ایسی وفادارانہ عقیدت پیدا کر سکیں گے۔ جو ایک محب وطن میں اپنے وطن کے غیر مکمل آئین و قوانین کے متعلق ہوتی ہے اُن کو وہ اپنے لئے مخصوص کر لیتا ہے۔ رواقی شہنشاہ مارکس آریلس کہتا ہے کہ اگر شاعر ایتھنز سے "اے سیکراپس کے پیارے شہر کہہ کر خطاب کر سکتا ہے تو کیا تو عالم سے اے خدا کے پیارے شہر کہکر خطاب نہیں کر سکتا"۔ یہ بات حیرت انگیز نہیں ہے کہ رومیوں میں جو زینو کے انتقال کے دو ہی سو سال کے اندر کل یونانی بولنے والی دنیا کے حاکم ہو گئے تھے، صرف رواقی فلسفہ ہی نے رواج پایا۔ یہ بھی ذوق حسن خوبصورتی کی دلدادگی عالمانہ شکوک مہذب اور متمدن تغربجا ....

ان سب سے رومی مزاج معرا تھا۔ ان کے نزدیک ان سے یونانی فلاسفہ میں جو ان کے نمایندے تھے ان میں ایسے چھچھورے پن کے پیدا ہو جانے کا خوف تھا، جس سے احساس نظم و ترتیب اور جذبۂ قومی خدمت کو جس پر اب تک رومی سلطنت کا مدار رہا تھا، نقصان پہنچ جانے کا اندیشہ تھا۔ لیکن اس قسم کے شکوک اور فرقوں کی نسبت رواقیہ میں بہت کم پیدا ہوتے ہیں۔ کیونکہ یہ عالم کو خداوند عالم کے ماتحت ایک ایسی جمہوریت خیال کرتے ہیں جس میں ہر شخص اپنی ذاتی اغراض کو کل جمہوریت کے مفاد کے تابع کرنے پر مجبور رہے۔ اس لئے وہ زندگی کو ایسے نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں جو بہترین رومی روایات کے مطابق ہے چونکہ وہ خدا پر اعتقاد رکھتے ہیں، اور اس کو حاضر و ناظر جانتے ہیں، اس لئے وہ صرف یہی نہیں کہ مقررہ مذہبی رسوم پر آسانی کے ساتھ عمل کرنے لگتے ہیں، بلکہ جہاں ممکن ہوتا ہے، ان کی اپنے فلسفہ کے مطابق تفسیر بھی کر لیتے ہیں۔ چنانچہ رواقیہ کے نزدیک جس عالم میں واقعات کا دور پہلے ہی سے مقرر و متعین ہے، اس میں کسی شئے کے اندر بغیر اس کے تغیر نہیں ہو سکتا کہ باقی اور تمام چیزوں میں اس کے مطابق تغیر نہ ہو جائے۔ اس لئے اگر قدیم کاہنوں کی طرح کوئی ذکی آدمی مذبوحہ جانور کے احشاء کی حالت سے ایسی لڑائی کے واقعات کے متعلق نتیجہ اخذ کر سکے جو ابھی تک نہیں ہوئی تو کوئی حیرت انگیز بات نہیں ہے۔

لیکن اگر اپنی اخلاقی اور مذہبی خصوصیات کی بنا پر رواقیت نے روم میں عام ہر دلعزیزی حاصل کی تو رومی قوم کے مزاج میں بھی کوئی ایسی بات ضرور تھی، جو رواقی فلسفہ کے ساتھ خاص طور پر میل کھاتی تھی۔ کہتے ہیں کہ یہ رومیوں کی قانون اور عدالت کی حس تھی۔ جس کی بنا پر وہ تمام قدیم اقوام میں ممتاز ہیں۔ اور جس نے رومی نظام قانونی کو وہ بنیاد بنا دیا ہے جس پر سوسائٹی کا قصر عافیت اب تک تعمیر ہوتا ہے۔ رواقیہ قانون فطرت کے تصور سے پہلے ہی سے مانوس تھے۔ اور تمام حیوانات ناطق کو وہ اس کا پابند سمجھتے تھے کیونکہ ان کے نزدیک قانون فطرت اس محیط عالم عقل کا مظہر ہوتا ہے۔ جو خدا ہے۔ انھوں نے رومی قانون میں اس قسم کا مواد

پایا جو اس خدائی نمونہ کے مطابق ڈھالے جانے کی قابلیت رکھتا تھا اور رومی قانون کی ترقی ان مقننین کی بہت کچھ رہین منت ہے جو قانون فطرت کو اپنے ذہن میں رکھتے ہیں۔

رواقیہ گروہ کے جن فلاسفہ کی تصانیف ہم تک مکمل حالت میں پہونچی ہیں وہ بعد کی یعنی رومی رواقیت کے نمایندے ہیں۔ یہ سنیکا اپکٹیٹس مارکس آریلیس ہیں۔ ان میں سنیکا اور مارکس آریلیس تو معاملات عامہ سے بہت ہی قریبی تعلق رکھتے تھے۔ کیونکہ سنیکا (پیدائش سنہ ۳ء و انتقال سنہ ۶۵ء) اپنے شاگرد نیرو کے ابتدائی عہد میں اس کا مشیر خاص تھا، اور مارکس آریلیس تو بیس سال تک (سنہ ۱۶۱ء تا سنہ ۱۸۰ء) خود تخت سلطنت ہی پر متمکن رہا ہے۔ اپکٹیٹس جو ان دونوں کے درمیانی زمانہ میں گزرا ہے ایک غلام تھا، مارکس آریلیس خود کہتا ہے کہ میں اپکٹیٹس کی تصنیفات کا سب سے زیادہ رہین منت ہوں۔ انھیں دو شخصوں سے جو اپنی دنیاوی حالت کے اعتبار سے ایک دوسرے کے بالکل مخالف مگر روحانی حالت کے اعتبار سے ایک دوسرے کے بالکل مشابہ تھے بعد کی نسلوں کے صدہا اشخاص نے معرکۂ حیات میں صف آرا ہوتے وقت تقویت اور اطمینان حاصل کیا ہے۔ غلام اور بادشاہ دونوں اس مختصر گروہ کے لوگوں میں تھے۔ جن کے متعلق میتھو آرنلڈ کہتا ہے۔

”جن کا واحد رشتہ ارتباط یہ ہوتا ہے کہ دنیا کسی کو بھی داغدار نہیں بناتی“

لیکن سنیکا کے واقعات زندگی یا اس کی تصانیف کو دیکھکر ہم اس کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتے باایں ہمہ جدید یورپ کے اخلاقی تصورات کو موجودہ سانچہ میں ڈھالنے میں قدیم مصنفوں میں سے بہت ہی کم لوگوں نے اس قدر کام انجام دیا ہے۔ اور اس زمانہ میں چونکہ اس کی تصانیف کو اس کثرت کے ساتھ نہیں پڑھا جاتا جیسا کہ قرون وسطیٰ اور نشاۃ جدیدہ کے زمانہ میں پڑھا جاتا تھا اس لئے متعلم کو یہ معلوم کرکے بہت حیرت ہوگی کہ یورپی ادبیات پر قدما میں سے جس قدر اس مصنف کا اثر پڑا ہے اتنا شاید کسی اور مصنف کا نہیں پڑا۔

ایک قسم کا درس اخلاق دینے کا طریقہ اسی سے منسوب کیا جاتا ہے۔ اس کی مثال ہم کو شیکسپیر کی تمثیل (مے ژر فار مے ژر Measure for Measure) میں ملتی ہے۔ ڈیوک بھیس بدل کر قید خانہ میں آتا ہے اور کلاڈیو کو تشفی دیتا ہے۔ اس میں ہم دیکھتے ہیں کہ ایک انسان کو جب یہ بتایا جاتا ہے کہ زندگی میں اطمینان نصیب نہیں ہوسکتا تو وہ اس پر موت کو ترجیح دینے لگتا ہے۔ اگر ہم کو اس پر حیرت ہو کہ ڈیوک کلاڈیو بلکہ ان کے مصنف کے ذہن میں ایک عیسائی راہب (کیونکہ ڈیوک اسی بھیس میں تھا) اس سے زائد کسی اور شئے کی توقع نہ ہوئی تو ہم کو یہ امر فراموش نہ کرنا چاہئے۔ کہ وہ شئے جس کو رواجی عیسائیت کہتے ہیں اور جو تعلیم یافتہ طبقہ کا مذہب ہے اس میں سنیکا کی رواقیت کا بہت کچھ حصہ ہوتا ہے۔ موجودہ زمانہ کے فلسفی کا عام تصور بھی سنیکا ہی کا ہے اور جب ہم یہ سنتے ہیں کہ فلسفی اشیاء سے فلسفیانہ انداز میں متاثر ہوتا ہے یا شیکسپیر کے یہاں یہ اشعار دیکھتے ہیں۔

"فلاسفہ نے کتنی ہی فصاحت و بلاغت کیوں نہ صرف کی ہو اور بخت و اتفاق اور برداشت آلام پر کتنی ہی گل افشانیاں کیوں نہ فرمائی ہوں مگر ان حضرات میں ایک بھی ایسا نہیں ہوا جو ڈاڑھ کے درد کو صبر کے ساتھ برداشت کر سکتا ہو"۔

کیونکہ رواقیہ جن میں سنیکا بھی ہے یہ کہنے سے ذرا نہ جھجکتے تھے خدا ایسے آدمی سے جو صحیح معنی میں حکیم و دانا اور نیک ہوتا ہے صرف اس اعتبار سے فوقیت رکھتا ہے کہ اس کی حکمت اور نیکی دیرپا ہوتی ہے۔ اگرچہ اور امور میں عیسویت اور رواقیت کی تعلیم میں خلط ہوسکتا ہے لیکن یہاں ان کا فرق بالکل ظاہر ہے لیکن یہ بات بھی ذہن نشین کر لینی چاہئے کہ رواقیہ جہاں یہ کہتے تھے وہاں اس کے ساتھ ہی یہ بھی کہتے تھے کہ اس معنی کر کے حکیم دانا بہت ہی کم ہوئے ہیں بلکہ حق تو یہ ہے کہ کوئی ہوا ہی نہیں۔ برخلاف اس کے عیسائی یہ کہتے ہیں کہ اس قسم کا ایک انسان ہوا ہے ساتھ ہی یہ کہتے ہیں کہ وہ خدا تھا۔

میں نے ابھی کہا ہے کہ رواقیت یا تو مذہب تھی یا مذہب بن گئی تھی

اور اسی لئے میں نے اس کا عیسویت سے مقابلہ و موازنہ کیا ہے۔ فی الحقیقۃ اب ہم ایسے زمانہ میں پہنچ گئے ہیں کہ جب لوگوں نے فلسفہ سے یہ مطالبہ کرنا شروع کر دیا تھا کہ یا تو فلسفہ ہمارے لئے مذہب مہیا کرے اور یہ مذہب پیش نہیں کر سکتا تو علٰیحدہ ہو جائے۔ اور مذہب کو فلسفہ مہیا کرنے دے۔ اس زمانہ کی حالت کے سمجھنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم اب مذہب اور فلسفہ کے باہمی تعلقات پر غور کریں۔

باب ۴

فلسفہ اور آغازِ عیسویت

جب سے بنی نوع انسان نے اپنے سے ایسے سوالات کرنا شروع کئے ہیں کہ جن کے جواب دینے کی کوشش کا نام فلسفہ ہے، اور خود سے یہ پوچھا ہے کہ اس پُر اسرار دنیا کی جس میں کہ ہم اپنے آپ کو پاتے ہیں اصل و حقیقت کیا ہے، یہ کیونکر عالم وجود میں آئی ہے اور اس کی تہ میں کونسی شئے مضمر ہے، اس وقت سے اب تک کبھی بھی انھوں نے بالکل خالی الذہن ہو کر ان مسایل کے حل کرنے کی کوشش نہیں کی کیونکہ قریباً قرن پہلے ان کے آبا و اجداد نے اہم طور پر اس رمز کو محسوس کرنا شروع کیا تھا جو انھیں اپنے اوپر ہر طرف سے محیط معلوم ہوتا تھا۔ وہ اس کے اجنبی پن سے متوحش ہوتے تھے، اس کی سحر کاری و طلسم آسائی ان کو پریشان کرتی تھی مگر اس کے ساتھ ہی انھیں یہ بھی امید ہوتی تھی کہ ہم اس سے واقف و مانوس ہو جائینگے۔ یا رفتہ رفتہ اس سے اپنی قرابت و عزیز داری ثابت کر سکیں گے اور ہم کو اس سے زیادہ مستحکم آزاد و قوی زندگی حاصل ہو سکے گی جو بصورت دیگر ممکن ہے۔ اس عالم کی رمز سے رو براہ ہونے کی خواہش اور اس کے خوف نے جذبات احترام و استعجاب کے ساتھ مل کر برسوں عمل کیا ہے۔ اور اس لئے ہر جگہ اور ہر خطّہ میں اوامر و نواہی رسوم و روایات کا ایک پیچیدہ نظام پیدا ہوگیا ہے۔ یہ گویا کہ اس خطّہ کے باشندوں کے اس عادتی رجحان کا مظہر ہوتا ہے جسکے مطابق وہ اپنے

گرد و پیش کی اُن قوتوں کو دیکھتے ہیں، جن کے اعمال و افعال ان کے سے ہنیں ہوتے اور یہ مذہب کہلاتا ہے۔

اس لئے جب فلسفی تفلسف شروع کرتا ہے تو وہ ایک گونہ اس ہمہ سے مانوس ہوتا ہے، جسے کہ وہ حل کرنا چاہتا ہے اس واقفیت و شناسائی سے وہ متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ وہ اپنی ان معلومات کو فلسفیانہ تحقیقات کے لئے دلیل راہ بنانا چاہے یا نہ چاہے مگر اس کا اس کے عمل پر اثر ضرور ہوتا ہے لیکن فلسفہ کا اصل اصول یہ ہے کہ اس طرح سے کوئی شئے مسلّم و صحیح نہ مان لی جائے کہ اس میں تجربہ و اختیار کی گنجائش باقی نہ رہے۔ اس لئے شروع میں نہ تو کوئی نئی فلسفیانہ تحریک کا بانی اور نہ کوئی فلسفہ کا مبتدی مذہبی روایات سے بے اعتنائی برتنے سے بچ سکتا ہے اور مذہبی روایات کے حامل طبقے کو اگر یہ آزادی ناقابل برداشت معلوم ہو تو باہم مخاصمت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کا باعث یہ ہے کہ دونوں ایک ہی شئے کے متعلق بحث کرتے ہیں۔ مگر اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ فلسفہ مذہب کی جگہ لے لیگا، اور جو کام مذہب نسبتہً ادنیٰ طریق پر انجام دیتا رہا ہے اس کو یہ بوجہ احسن انجام دیگا۔ ایسا تو غالباً اس وقت ہوتا جب کہ مذہب کے وہ نظریات جن کا عالم کی اصلیت اور اس کے اعمال و افعال سے تعلق ہے، مذہب کا کل یا بیشتر حصہ انھیں پر مشتمل ہوتا۔ مگر ایسا نہیں ہے۔ بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انسان کو کائنات میں ایسی چیزیں ملتی رہتی ہیں جو اس کے جذبۂ احترام اور تحریک عبادت کو برانگیختہ کرتی ہیں جن کو وہ مختلف طریقوں سے تشفی بخشتا ہے۔ اس تجربہ کا اظہار کسی نہ کسی مذہب ہی سے ہو سکتا ہے۔ لیکن چونکہ مذہب اس شئے کا نام ہے جس کو انسان روح حقیقت خیال کرتا ہے اس لئے لازمی طور پر اس کی کل فطرت اس میں شریک ہونے کی مدعی ہوتی ہے۔ اس لئے مذہب اس روحانی سطح تک پہنچ جاتا ہے، جس پر کہ فلسفہ عالم وجود میں آسکتا ہے، وہ فلسفیانہ نکتہ چینی کو اپنے اس دعوے سے ہاتھ اٹھائے بغیر نظر انداز نہیں کر سکتا کہ یہ ندائے غیب کا انسانی جواب ہے۔ اسی طرح اگر فلسفہ حقیقت اعلیٰ کے متعلق مذہبی تجربہ کو نظر انداز کر دے تو وہ گویا آپ

اپنی تکمیل کرتا ہے۔

اب فلسفۂ یونان کو دیکھو کہ ابتداءً تو اس میں اور روایات مذہب میں ہم ایک خاص قسم کی علحدہ گی پاتے ہیں۔ طالیس سے اینکسا غورث تک جو صدی گذری ہے، اس میں ہم علمبرداراں مذہب کو فلسفہ کی کوئی خاص مخالفت کرتا ہوا نہیں پاتے۔ اس کے چند سبب ہیں۔ اس زمانہ میں کوئی ایسی قوی مذہبی جماعت نہ تھی جس کے اغراض مروجہ مذہبی خیالات کو اپنی حالت پر باقی رہنے سے وابستہ ہوں، کوئی ایسی مقدس کتاب نہ تھی جس میں معرفت کی کوئی ایسی تعلیم ہو جس کو لوگ عام طور پر تسلیم کرتے ہوں۔ فلاسفہ کے نظریات، عوام کے دیوتاؤں کے افسانوں سے اس قدر غیر متعلق اور بعید ہوتے تھے اور عام طرز عبادت (جس کی اصلاح یا انعدام کی انھیں کوئی خواہش نہ تھی) سے وہ اس قدر بے پروائی برتتے تھے کہ کسی قسم کے مذہبی تشدد کے شروع ہو جانے کا کوئی گمان ہی نہ ہوتا تھا۔ پانچویں صدی قبل مسیح کے وسط سے چوتھی صدی قبل مسیح کے وسط تک صرف ایک یونانی حکومت یعنی جمہوریت ایتھنز میں مشہور متعصبانہ افعال کی مرتکب ہوتی ہے۔ اول چاند اور سورج کی ربوبیت سے انکار کرنے کی بنا پر اینکسا غورث جلاوطن کیا گیا، اس کے بعد سقراط قتل ہوا اور پھر ارسطو لامذہبی کا ملزم قرار پایا، جس کی بنا پر اس کو ایتھنز چھوڑنا پڑا۔ مشہور ہے کہ جب ارسطو سے کسی نے پوچھا کہ اے حکیم تو نے ایتھنز کو کیوں خیرباد کہدیا تو اس کا اس نے یہ جواب دیا کہ مجھے ڈر تھا کہ یہ جمہوریت پھر کہیں بارگاہ فلسفہ میں مجرم نہ بنے۔ لیکن مذکورۂ بالا تشدد کے متعلق اس قدر یقینی ہے کہ مذہبی تعصب کے علاوہ اور اسباب عناد بھی کام کر رہے تھے۔ یعنی جن لوگوں سے سیاسی امور کی بنا پر مخالفت ہوتی تھی، ان پر ان کے ہم صحبت فلاسفہ کے ذریعہ سے اعتراض کرائے جاتے تھے۔ لیکن آزادی فکر کے خلاف ان معاندانہ کارروائیوں سے فلسفہ کی آزادی کو کوئی نقصان نہیں پہونچا۔

اس سے پہلے کہہ چکے ہیں کہ اصل فیثا غورثیت میں علمی اور فلسفیانہ تحریک

کے ساتھ مذہبی احیا بھی ملا ہوا تھا۔ اور اس احیا میں صرف آسمانی قوتوں کی پرستش کا جوش ہی نہ تھا بلکہ بعض ایسے قدیم خیالات اور اعمال کا احیا بھی شامل تھا، جو مہذب یونانیوں کے نہیں بلکہ غیر متمدن وحشیوں کے شایان شان معلوم ہوتے ہیں۔ گو بعد کے متبعین فیثا غورث نے ان اعمال وعقاید کو استعاری و علامتی کہکر ترک کر دیا لیکن پھر بھی مذہبی رنگ فیثا غورثی فرقہ سے قطعی طور پر کبھی زایل نہ ہوا۔ چنانچہ یہ ہم کو اس دلچسپی میں نظر آتا ہے جو اس فرقہ کے فلاسفہ کو روح انسانی کے حشر سے تھی۔ یہ شوق دراصل ان مذہبی انجمنوں سے شروع ہوا تھا جو ارفیوس کی تحریرات کو وحی آسمانی کہتی تھیں۔ غالباً انھیں سے اتباع فیثا غورث نے بھی اس خیال کو لیا تھا۔ ان مجالس کو قدیم حکومتی مذاہب پر جو کامیابی ہوئی اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس زمانہ میں لوگ انفرادی طور پر اپنے مستقبلوں پر غور کر رہے تھے اور یہ افراد کی مذہبی ضرورت کو تسلیم کرتی تھیں، اب جن اعمال وعقایدسے یہ اس ضرورت کو پورا کرنے کی کوشش کرتی ہوں وہ کتنے ہی لغو ومہمل کیوں نہ ہوں لیکن پھر بھی ان میں انسان انفرادی طور پر اعلیٰ قوتوں تک پہنچنے کا حق رکھتا تھا۔ برخلاف قدیم مذاہب کے کہ ان میں صرف بہ حیثیت فرد حکومت یا رکن جماعت (جو اس حکومت کا ایک مسلمہ جزو ہو) کے انسان کو اعلیٰ قوتوں تک پہنچنے کا حق ہوتا تھا اس پر ان کی خدمت میں حاضر ہونا فرض ہوتا تھا۔ اسی طرح سے افراد کی مذہبی ضرورت کے تسلیم کرنے ہی کی بنا پر (اور نہ کہ انفرادیت کے فلسفیانہ مسئلہ پر غور وخوض کرنے کی وجہ سے) فیثا غورث اور اس کے اتباع کو روح کے مسئلہ میں دلچسپی تھی۔ ان کی اس دلچسپی کا اظہار مسئلۂ تناسخ ارواح میں ہوتا ہے۔ اس مسئلہ میں فیثا غورثی آئی اونیا کے فلاسفہ سے بالکل علحدہ وممتاز معلوم ہوتے ہیں۔ کیونکہ موخرالذکر فلاسفہ نے عالم کے متعلق فطرت کے خالص سائنٹفک مطالعہ سے رائے قائم کی تھی، اس لئے ان کو تغیر وفنا کے عام قانون سے روح کو مستثنےٰ کر دینا کبھی گوارا ہی نہ ہو سکتا۔

آرفیوسیت اور فیثا غورثیت کا وجود اس امر کی کافی شہادت ہے کہ

روح کی مغفرت کے متعلق یونانیوں میں بھی ایک طرح کی پریشانی تھی جس سے وہ فلاسفہ بھی بری نہیں ہیں جن کے عہد کو ہم قدیم کہتے ہیں۔ لیکن یہ مسئلہ ارسطو کی موت اور اس کے شاگرد اسکندر اعظم کی فتوحات یعنی چوتھی صدی قبل مسیح سے لیکر چوتھی مسیحی تک جب کہ عیسویت سلاطین روما کا مذہب بن گئی تھی بہت ہی زیادہ ممتاز و نمایاں ہو جاتا ہے۔ اس زمانہ کو اکثر ہیلی نسٹک کہتے ہیں کیونکہ اس دور میں یونانی نژاد لوگ تو کم سامنے آتے ہیں اور ایسے لوگ زیادہ سامنے آتے ہیں جو یونانی بن گئے ہیں۔ یہ یونانی پڑھتے ہیں، یونانی لکھتے ہیں، یونانی بولتے ہیں یونانی رسم و رواج پر عمل کرتے ہیں۔ یہ لوگ یونانی تمدن کو چلانے کے لئے اس سے بہت مختلف مزاج رکھتے ہیں جو بہ حیثیت مجموعی یونانی فلسفہ سے ظاہر ہوتا ہے۔ ہم ان لوگوں میں وہ سمجھ بوجھ وہ اعتبار نفس وہ علمی شغف نہیں پاتے جس کی اس زمانہ کا نقاد حقیقت سے تعبیر کرتا ہے۔ بہر حال فلسفہ صحیح معنی میں یعنی محض اشیا کی اصل حقیقت کے سمجھنے کے لئے معدودے چند آدمیوں کو متاثر کر سکتا ہے۔ ہر زمانہ اور ہر ملک کی یہی حالت ہے جس سے یونان قدیم کا عہد ہی مستثنےٰ نہیں ہے۔ جوں جوں حلقۂ عوام وسیع ہوتا گیا فلسفہ سے ایسی چیزوں کا مطالبہ ہوتا گیا جس کو یہ پیش نہ کر سکتا تھا۔ اس سے ان پچاس امیدوں اور پچاس خوفوں" کے حل کا مطالبہ کیا گیا جو حیات انسانی کی طرح سے قدیم ہیں" اور جس کے متعلق بشپ براوننگ اپنے معمول کے مطابق کہتا ہے "ٹھیک وہ حالت جب کہ ہم اپنے نزدیک اس قسم کی تمام پریشانیوں سے بالکل محفوظ ہوتے ہیں" اور جو ان لوگوں کی نظر میں جو ان سے بری ہوتے ہیں بیہودہ و لغو پریشانیاں معلوم ہوتی ہیں لیکن وہ ہماری روح پر جھپٹتی ہیں اور اس میں داخل ہو جاتی ہیں"

جس زمانہ کا ہم اس وقت ذکر کر رہے ہیں اس نے لوگوں کی قدیم چھوٹی چھوٹی قومیتوں کا شیرازہ منتشر کر دیا تھا، جن میں معمولی فرائض کی انجام دہی کے بعد کسی کو خود سے یہ سوال کرنے کی گنجائش نہ رہ جاتی تھی کہ مجھے اپنے تحفظ کے لئے کیا کرنا چاہئے۔ اس نے ان کو دنیا کے ایسے سمندر میں ڈالدیا تھا جس میں مخالف آوازوں کی صدائیں گونج رہی تھیں، مگر کسی میں بھی اس قدر اثر نہ تھا کہ

اس پر انسان بے چون وچرا اعتبار کرے۔ اگر ایک نقطۂ نظر سے یہ زمانہ بے حسی اور اعصاب کی کمزوری کا زمانہ تھا تو دوسرے نقطۂ نظر سے اس میں خیر و شر کی جنگ (جو دنیا میں ہوتی رہتی ہے) کی حیثیت زیادہ ہوگئی تھی۔ افلاطون جو یونانی فلاسفہ میں سب سے بلند پایہ ہے وہ کہتا ہے کہ خیر و شر کی اس جنگ کا عکس اس روح انسانی پر پڑتا ہے جو اپنے شعور و شخصیت کی بنا پر ممتاز ہوتی ہے، اور جس کو اس کشمکش میں محض اپنے بچانے کا خیال ہوتا ہے۔ ایسے زمانہ میں اگر مسئلہ جبر و قدر جو کسی زمانہ میں وبا ہوا تھا از سر نو زور دیا جاتا ہو اہمیں تو ہمیں کوئی تعجب نہ ہونا چاہیئے۔ اس مسئلے میں بھی ایپی قوریہ اور رواقیہ ایک دوسرے کے خلاف میدان میں آتے ہیں۔ ایپی قوریہ نے کہا کہ انسان قادر اور اپنی مرضی کا مختار ہے، اور رواقیہ نے کہا نہیں، انسان اپنی مرضی کا مختار نہیں بلکہ مجبور ہے۔ رواقیہ کے اس دعوے سے ممکن ہے متعلم کو حیرت ہو کیونکہ ہم اس زمانہ میں مذہب کے ساتھ قدرت انسانی کے قائل ہیں۔ اور رواقیہ ایپی قوریہ کے مقابلہ مذہب کے حامی و مددگاری کی حیثیت سے آئے تھے۔ لیکن متعلم کو یاد رکھنا چاہیئے کہ اول، تو رواقیہ فطرت کے نظام ابدی، جس میں قدرت انسانی کو دخل نہیں ہے، مشیت باری تعالےٰ کے بھی قائل تھے۔ دوسرے یہ کہ جن لوگوں کا یہ خیال ہوتا ہے کہ ہمارے اعمال سے ہماری مغفرت ہوسکتی ہے یعنی ہم کو اپنی مغفرت پر قدرت ہے وہ کوئی بہت مذہبی آدمی نہیں ہوتے۔ بلکہ مذہبی آدمی تو وہ ہوتے ہیں جن کو زیادہ تر اپنی بے بسی و بے چارگی کا خیال رہتا ہے اور اپنی ہر نیکی کو خدائے تعالےٰ کے فضل و کرم سے منسوب کرتے ہیں۔

اس زمانہ کے فلسفوں کا اصل مبحث یہ ہے کہ انسان کو کونسی غایت کے حاصل کرنے کی کوشش کرنی چاہیئے۔ یہ سچ ہے کہ ارسطو پہلے ہی اپنے اخلاقیات کے مسئلہ کو اس صورت میں بیان کر چکا تھا۔ لیکن ارسطو کے نزدیک اخلاق فلسفہ کا محض ادنیٰ جزء ہے، برخلاف ایپی قوریہ و رواقیہ کے کہ وہ اس کو قلب فلسفہ سمجھتے ہیں۔ ان دو بڑے گروہوں کے ساتھ ساتھ جن میں سے ہر ایک یہ سمجھتا تھا کہ میں اس مسئلہ کا قطعی جواب دے رہا ہوں، تشکیک (یعنی اس شک کا کہ

اس مسئلہ یا کسی اور انتہائی مسئلہ کا ہم جواب دے بھی سکتے ہیں یا نہیں اس رجحان کا گھر افلاطون کا کالج یعنی ایکیڈمی بنا۔ یہ امر کہ ایسے زمانہ میں جو کہ مذہب وایمان کا متلاشی تھا رواقیہ کو ابی قوریہ اور ارتیابیہ دونوں کی نسبت زیادہ فروغ کیوں ہوا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ رواقیہ عالم کے مقررہ ومقدرہ نظام کو نہایت ہی محترم مانتے تھے۔ رواقیت کی کل تاریخ پر یہ مذہبی رنگ غالب ہے۔ ہم اس کو کلینتھیز کی مناجاتوں میں پاتے ہیں جو اس گروہ کے بانی کے بعد اس کا سر گروہ بنا تھا "دو اے زئیس اور اے مقدر مجھے وہاں لیجا اور میری اس طرح سے رہبری و رہنمائی کر جس طرح کہ تو نے مقدر کر دیا ہے مجھے وہ قوت عطا کر کہ میں مقدر پر شاکر رہوں اور میرے قدم کو لغزش نہ ہو۔ میرا شر میری مرضی سے نہ ہوگا لیکن اگر میرے مقدر میں ہے مجھے اس میں مبتلا ہی ہونا پڑے گا، صدیوں کے بعد بھی ہم اس کو مارکس آرمی لس کی کتاب میڈیٹشنس کے آخری الفاظ میں پاتے ہیں۔" جس نے تیرے بنانے کا حکم دیا تھا وہی اب تیرے توڑنے کا حکم دیتا ہے، تو نہ خود سے پیدا ہوتا ہے اور نہ مرتا ہے اس لئے تجھے اس دنیا کو اطمینان وسکون کے ساتھ خیرباد کہنی چاہئے کیونکہ وہ ذات جو تجھے اس دنیا کو خیرباد کہنے کا حکم دیتی ہے تجھ سے خوش ہے، لیکن بعد کے رواقیہ اور خصوصاً سینیکا کے یہاں ہم دیکھتے ہیں کہ انسانی کمزوری کا بھی خاص طور پر لحاظ رکھا جاتا ہے، جس سے وہ سختی جو اس فرقہ کا مابہ الامتیاز ہے کم ہوگئی ہے اور اس کی تحریرات میں نرمی اور رافت کی جھلک آنے لگی ہے جس کی بنا پر ان میں اور اس کے ہم عصر اپاسٹل پال کی تحریرات میں مشابہت پیدا ہوگئی ہے۔ چوتھی صدی عیسوی سے مشہور چلا آتا ہے کہ سینیکا اور سینٹ پال میں باہم دوستی اور خط وکتابت تھی۔ اور تو چاہے کچھ ہو یا نہ ہو جب سینٹ پال کا مذہب یورپ کا مسلمہ مذہب بن گیا تو بعد کے مسلموں کے دلوں میں اس شہرت نے سینیکا کو ایک مقتدر ومعتبر جگہ دلوادی۔

ایک تاریخ فلسفہ کے اندر یہ بیان کرنے کی تو چنداں ضرورت معلوم نہیں ہوتی کہ ایسے زمانہ میں جو تلاش مذہب کے لئے ممتاز تھا اور جس میں ایسے مذہب کی عام طور پر جستجو ہو رہی تھی جو عقل اخلاق وجذبات کے اعتبار سے ان مذاہب

سے زیادہ تشفی بخش ہو، جن کو یونانی تمدن کے اخلاف اب تک مانتے آئے تھے، مختلف حریف مذاہب میں وہ کشمکش کیونکر شروع ہوئی، جس کا انجام و اختتام عیسویت کی فتح پر ہوا ہے لیکن عیسویت کا یورپ کی بعد کی تاریخ فلسفہ پر اس قدر اثر پڑا ہے کہ مذہبی احکام و مسایل اور ان فلسفی فرقوں کے نظریات کے مابین جو تعلق ہے جو یونانی دنیا میں آغاز عیسویت کے زمانہ میں موجود تھے کچھ نہ کچھ ضروری پڑتا ہے۔ نیز اس اضافہ کو بھی بیان کر دینا چاہیے جو اس نے ان مسایل میں کیا جن پر فلسفیانہ بحث ہو سکتی ہے یا ان تعقلات میں کیا جو فلسفیانہ تحقیق میں مفید ہو سکتے ہوں۔

قوم یہود جس میں عیسویت عالم وجود میں آئی ہے اپنے انبیا کی رہبری و رہنمائی میں اس بات کی قایل ہو گئی تھی کہ خدا تعالےٰ کے سوا اور کوئی معبود نہیں ہے، یہ عالم اس کی قدرت کاملہ کا ایک ادنیٰ کرشمہ ہے جس کو اس نے حکمت و انصاف سے بنایا ہے۔ یونانی بھی فلاسفہ مثل افلاطون و رواقیہ کی رہبری سے خدا کو ایک ماننے لگے تھے اور نظام عالم میں اس کی حکمت و عدالت کے قایل ہونے لگے تھے لیکن فلاسفۂ یونان نے اگرچہ اس طرح پر اپنے مذہب سے عوام کے مذہب کے لغو اور واہی عناصر نکال دیئے تھے لیکن خود عوام کے مذہب کی اصلاح کے لیے ذرا بھی تکلیف گوارا نہ کی۔ رواقیہ سے پہلے فلاسفہ اس کو بالعموم نفرت آمیز رواداری کے ساتھ نظر انداز کرتے رہے تھے۔ خود رواقیہ نے بھی اس سے زیادہ اس کی اصلاح کی جرأت نہیں کی کہ اس کے بدترین اجزا کو بے ضرر علائم کہکر ٹال دیا۔ فلاسفہ کے مذہب اور قوم کے روایتی مذہب میں بظاہر صرف ایک علاقہ باقی رہ گیا تھا اور وہ یہ کہ یہ بھی کبھی کبھی خدا کے معنوں میں رئیس کا لفظ استعمال کرتے تھے اجرام فلکی کے احترام کو افلاطون اور ارسطو تک کل مذاہب عالم کا جزو سمجھتے تھے، اور اس کو کچھ اپنے ہی مذہب سے مخصوص نہ خیال کرتے تھے۔ اس کے برعکس انبیائے یہود اپنی قوم کے مذہب کو ایک کرنا چاہتے تھے۔ وہ جس کو خدائے واحد و خالق ارض و سما ہے کہتے تھے وہ وہی خدا ہے جس کو بنی اسرائیل کا خدا کہتے تھے۔ اب ان کا جو کچھ مقصد ہوتا تھا وہ صرف اس قدر کہ بنی اسرائیل کی

روایتی عبادت و پرستش اس ذات یکتا کی شان کے مطابق ہونی چاہیے۔

اس حد تک عیسویت بھی انبیا کے اصول کے مطابق تھی۔ مسیح بھی پرانے نظام کو توڑنے اور تباہ کرنے کے لئے نہیں بلکہ اس کی اصلاح و تکمیل کیلئے مبعوث ہوئے تھے۔ اور پال کو گو قوم یہود اور اس کے قوانین سے اختلاف ہو گیا تھا اگر اس بنا پر وہ کبھی اس نئے مذہب کا اپنے قدیم مذہب کے علاوہ کسی اور مذہب سے علاقہ قائم کرنے کا خیال نہ رکھتا تھا۔ عیسائی خواہ یہودی ہوں یا غیر یہودی وہ بنی اسرائیل کے قدیم حقوق کے وارث تھے۔ وہ اس خدا کی جواب سارے عالم کو اپنے مذہب میں لینے کے لئے تیار تھا ایسی ہی عبادت کرتے تھے جیسی کہ بنی اسرائیل اس وقت کیا کرتے تھے۔ جب کل اقوام عالم میں قوم یہود ہی ایسی قوم تھی جس کو اس کی صحیح منشا کا علم تھا۔ یعنی عیسائیوں کا طرز عبادت گو ظاہری اعتبار سے یہود سے مختلف تھا مگر اصل مدعا اس کا بھی وہی تھا جو بنی اسرائیل کی عبادت کا تھا۔ اس لئے عیسویت میں خدا کا تصور بھی ایسا تھا، جو دعوت برادری کی بنا پر اپنی بلندی میں فلاسفۂ یونان کے تصور کے ہم پلہ تھا، مگر اس کی برادری صرف فلسفی مدرسے کی ہی حد تک محدود نہ تھی بلکہ یہ مستفیض بندوں کی ایک مذہبی برادری تھی۔ اس قسم کی جماعتیں اس زمانہ میں متعدد تھیں۔ اور ہر قسم کے طریق عبادت یعنی مصری، شامی، ایرانی کی تلقین ہو رہی تھی یہ سب اپنے لئے متبعین کی تلاش میں سرگرم کار اور قدیم حکومت کے مذہبوں کی نسبت خدا سے قریب تر تعلق پیدا کرا دینے کی مدعی تھیں۔

آغاز عیسویت ہی کے زمانہ میں لیکن اس سے بالکل علیحدہ بعض یہودی مصنفین (مثلاً فلو باشندہ اسکندریہ جو حکمت سلیمانی کا مصنف ہے) افلاطون ذرواقیہ کے فلسفہ میں اپنے مذہبی عقاید کی تصدیق و توثیق بلکہ اپنی کتب مقدسہ کے حقیقی معنی کلید پاتے ہیں۔ انھیں فلسفوں سے عیسویت کو سب سے زیادہ ہمدردی ہونی ہے۔ بلکہ یہ تو مروجہ اوہام کے خلاف جو فلسفیانہ ذہن کے لئے سخت تکلیف دہ ہوتے ہیں فلسفہ کے ساتھ شریک کار ہو جانے کے لئے تیار ہے۔ گر نجوم و کہانت کے لئے جن کی اکثر فلاسفہ بھی حمایت کرنے کے لئے تیار تھے اس کے نظام میں

کوئی جگہ نہ تھی۔ اس کی عبادت حیوانی قربانی اور اس کے قابلِ نفرت لوازم سے پاک تھی۔ اس میں کم از کم ان بے ثمر سیون کا نشان نہ تھا جو اس زمانہ کے اکثر مذاہب کی عبادات میں ہوتا تھا۔ اپنی قدیم سادگی کے زمانہ میں یہ ان ظاہری اور حسی دلچسپی کی چیزوں مثلاً تصویروں قربان گاہوں وغیرہ سے پاک تھی جن کو بعد میں کلیسا نے اختیار کر لیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ خصوصیات عیسائی طرزِ عبادت کو یہود کے معبدوں سے ممتاز نہیں کرتیں۔ لیکن نئے مذہب نے یہودیت کے قومی تعصب اور روزمرہ کی زندگی میں صدہا رسمی امور کی پابندی کو بالائے طاق رکھدیا تھا۔

عیسائی اور رواقیہ اپنے سخت معیارات کردار اور عالم میں حکومت آسمانی کے ہونے پر ایمان میں ابی قوریہ کے خلاف متحد تھے، علاوہ ازیں جہاں ابی قوریہ نظام فطرت کو محض سالمات کی ابدی گردش بتاتے تھے وہاں عیسائی اور رواقیہ ایک آگ کے منتظر تھے جس میں موجودہ نظام عالم فنا ہو گا لیکن رواقیہ نے تو اس آگ کے متعلق ایک خاص طبیعی نظریہ سے استنباط کیا ہے۔ اور عیسائی اس کو اس عظیم الشان یوم عدالت کا پیش خیمہ کہتے ہیں، جس میں ہر شخص کے اعمال و افعال کا فیصلہ ہو گا، اور ایک نیا نظام عالم پیدا کیا جائے گا۔ جس میں نیک ہمیشہ کے لئے مسرور ہوں گے اور بد ہمیشہ کے لئے مصائب و آلام میں مبتلا رہیں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عیسائیوں کا اس عالم کے انجام کے متعلق جو عقیدہ ہے وہ فلاسفۂ یونان کی طرح ان نظریات سے عالم وجود میں نہیں آیا ہے، جو علمی استعجاب سے پیدا ہوئے ہیں یہ پیمبروں کے ارشاد کے بموجب تسلیم کیا گیا ہے، اور کائنات کے عادل حکمران کے شایان شان معلوم ہوتا ہے۔

لیکن عیسویت کی اخلاقیات رواقیت کی اخلاقیات کے کتنے ہی مشابہ کیوں نہ ہو مگر پھر بھی ان میں اختلاف ہے، اور وہ یہ کہ عیسائی عقیدہ کے بموجب قانون اخلاق کی پابندی انسان کی قوت میں نہیں، ہاں! اگر خدا کا فضل و کرم شامل حال رہے تو وہ اس کا اتباع کر سکتا ہے۔ یہود اور رواقیہ کی طرح عیسائی بھی اپنے آپ کو خدا کی اولاد سمجھتا ہے، لیکن نہ یہود کی طرح وہ اس

کو اپنی قوم کا حق سمجھتا ہے اور نہ رواقیہ کی طرح سے اپنی ذات کا۔ بلکہ وہ اس کو اس شخص کی قومیت میں داخل ہو جانے کی بنا پر اپنا حق سمجھتا ہے۔ جو (اس کے عقیدہ کے بموجب۔ مترجم) خدا کا صلبی بیٹا[1] تھا۔ ان سے یہاں انسانی کمزوری کے احساس کے مقابلہ میں جو اس زمانہ میں اکابر رواقی فلاسفہ یعنی سنیکا تک میں موجود تھا، خدا کے بیٹے کے توسط کا اعتقاد نظر آتا ہے۔ اس وقت یہ اعتقاد صرف عیسائیوں ہی کے یہاں نہ تھا۔ لیکن عیسائیوں کے یہاں نجات دلانے والا خود چند سال قبل کالبد عنصری میں آتا ہے اور بے نام و نمود غربت کی زندگی گزارتا ہے (لیکن یہ اپکٹیٹس کی زندگی کی طرح غلامانہ بھی نہیں ہوتی) اور سقراط کی طرح ایک غیر منصفانہ فیصلہ کی بنا پر مجرموں کی طرح جان دیتا ہے۔ لیکن اسی عالم میں وہ اس طرح زندگی گزارتا ہے۔ اور ایسی تعلیم دیتا ہے۔ اور اس طرح سے پھر انتقال کرتا ہے کہ وہ لوگ بھی جن کے نصب العین مذکورۂ بالا فلاسفہ ہیں شہید جسٹن کی طرح جس نے خود فلسفہ کو چھوڑ کر عیسویت کو اختیار کیا تھا، اس کو ایسی ذات تسلیم کرنے پر مجبور ہوتے ہیں، جس پر اس عقل الٰہی کا اعلیٰ انکشاف ہوا تھا جو ان میں بھی موجود تھی۔

یہی اصول توسط عیسویت اور فلاطونیت کے مابین تعلق قائم کرتا ہے۔ افلاطون اپنی ایک ادق مگر پر زور تصنیف یعنی تمیس میں عالم اعیان ابدیہ یا مثل کو ایک نمونہ قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ خدا نے اس عالم محسوس کو عالم مثل کے مشابہ پیدا کیا ہے۔ جس زمانہ میں عیسویت عالم وجود میں آئی ہے، اس میں یہ احساس عام طور پر تھا کہ انسان تکمیل سے بہت ہی دور ہے۔ لیکن اس کے ساتھ تکمیل کا بعید آرزو مند بھی ہے، اس میں افلاطون کے یہ الفاظ اس خیال کی اعلیٰ ترین فلسفیانہ سند سمجھے گئے کہ ایسی کوئی درمیانی قوت ہو سکتی ہے جو اس خلیج کو پاٹ سکے۔ جو خدا اور انسان کے مابین ہے۔ اس عالم ثانی

---

[1] نعوذ باللہ۔ ذات باری اس قسم کے علایق سے منزہ ہے وہ ایک ہے، نہ وہ کسی سے پیدا ہوا، اور نہ کوئی اس سے، اور نہ کوئی اس کا ہمسر ہے ۱۲۔

کے اصلی و ابدی نمونہ کو حامل وحی[1] یا فرشتہ یہوہ کہہ سکتے ہیں جس کو بعد میں یہود کے مقدس لوگ اس خوف سے کہ کہیں اس شئے کو جو بہترین عبادت کے لایق ہے انسان کہنا باعث معصیت نہ ہو، خود یہود کہنے لگے تھے، اور جب وہ انبیاء اور قدیم زمانہ کے مقدس لوگوں پر اس کا آنا ظاہر کرتے تھے تو یہود وہی کہتے تھے۔ اسی نے عیسائی کہتے ہیں کہ یسوع مسیح[2] میں حلول کیا تھا۔

آگسٹائن ایک مشہور عیسائی مصنف گزرا ہے۔ وہ اپنی کتاب کانفیشنس کے ایک مشہور حصہ میں لکھتا ہے کہ میں نے افلاطونیوں سے بھی وہی کچھ حاصل کیا ہے جو کچھ کہ یوحنا کے انجیل کی پہلی آیت سے خدا کے غیر حادث کلام اور خود خدا کے متعلق سیکھا ہے، جو اس عالم کی تخلیق کا قریبی عامل اور انسانوں کے لئے نور و حیات ہے۔ لیکن افلاطونیوں کے یہاں مجھ کو یہ تعلیم نہیں ملی کہ روح القدس کو کالبد عنصری دیا گیا اور وہ ہم میں آکر رہا۔ اس خیال سے اس واقعہ کی تشریح ہوتی ہے کہ اس کے زمانہ کی افلاطونیت (جس کو ہم نو افلاطونیت کہتے اور جس کا ہم پھر ذکر کریں گے) کو عیسویت کے مسئلۂ توسط سے اتفاق تھا، لیکن دونوں میں یہ فرق تھا کہ بعد کے افلاطونی تو

---

[1] حامل وحی ہمارے نزدیک خدا کے جلیل القدر فرشتہ جبرئیل ہیں یہ خدائے تعالےٰ کا پیغام انبیا پر لاتے تھے۔ عیسائیوں کے یہاں یہ روح القدس ہیں جس کو وہ اپنے خدا کا ایک جز یا ایک حالت سمجھتے ہیں۔ بصورت اول اگر خدا مرکب ہے تو وہ اپنے اجزا کا محتاج ہوگا۔ اور جو ذات محتاج ہو وہ خدا نہیں ہو سکتی۔ بصورت ثانی خدا کو متغیر ماننا پڑتا ہے اور جس ذات میں تغیر و تبدل ہوتے رہیں وہ حادث ہوگی۔ حادث نہ لائق عبادت ہے اور نہ خدا ہو سکتا ہے۔ لہذا یہ عقیدہ کہ روح القدس خدا ہے اور اس نے مسیح میں حلول کیا تھا شرک باللہ ہے۔

[2] عیسائی کہتے ہیں کہ خدا اور انسان کے مابین ایک درمیانی درجہ ہے اور وہ مسیحؑ کی ذات ہے کہ وہ ان کے عقیدے کے بموجب خدا بھی ہیں اور انسان بھی مگر مسلمانوں کے نزدیک خدا اور انسان کے مابین کوئی درمیانی حالت نہیں انسان کتنا ہی بڑا کیوں نہ ہو اور کتنی ہی ترقی کیوں نہ کرے وہ انسان ہی رہے گا خدا نہیں ہو سکتا۔ مسیحؑ خدا کے پیغمبر اور اس کے برگزیدہ بندے تھے مگر وہ خدا نہ تھے اور نہ خدائی کے قریب کیونکہ انسان جو

اس واسطہ سے مادی عالم (جس سے ہمارے اس کالبد کا تعلق ہے) اور خیر آسمانی کو علیحدہ رکھنا چاہتے تھے۔ اور برخلاف اس کے عیسویت کے گرد خیر آسمانی کو خود اس عالم کے اندر لانا چاہتی ہے۔ عیسائیوں کا عقیدہ ہے کہ خیر آسمانی یسوع مسیح کے لبد میں حلول کرنے سے دنیا میں آگئی ہے۔ اور یسوع مسیح کے متعلق آخر کار ان لوگوں کا عقیدہ ہوا کہ وہ صحیح معنی میں خدا اور صحیح معنی میں انسان تھے۔ جو اصلی انسانی پیکر اور روح رکھتے تھے۔ اس نظریہ سے عیسائیوں کے اس احساس کے مطالبات کی تشفی ہوسکتی تھی کہ خیر آسمانی کے یسوع کے کالبد آجانے اور سوسائٹی مل جانے کی بناپر جو ان کی روحانی قوت سے زندہ تھی وہ فی الحقیقت خدا ہی میں ضم ہو گئے تھے۔ ان کے متعلق یہ کہنا کہ ان کا مافوق الفطرت وجود تھا محض اور واہمہ ساجسم رکھتے تھے جو صرف تکلیف برداشت کرتا اور اس دنیا سے انتقال کرتا ہوا محسوس ہوا۔ یا یہ کہنا کہ گو وہ حقیقی جسم رکھتے لیکن وہ جسم انسانی احساسات وتاثرات سے معرّا تھا یا یہ کہنا کہ وہ انسان ہوں یا انسان سے کچھ مادرا لیکن وہ صحیح معنی میں خدائے تعالےٰ کے عین نہ تھے تو کام نہ دے گا۔ اسی وجہ سے عیسائیوں میں ان تمام چیزوں کو بدعات کہہ کر متروک و مردود قرار دیا گیا ہے جن میں یسوع مسیح کی کیفیت وحالت کو مندرجۂ بالا الفاظ میں بیان کیا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں جن ملحوظات کی بناپر عیسائی ایسی بات کہنے یا کرنے سے جھجکتے ہیں جو ذات رابطہ کار (یعنی یسوع مسیحؑ) اور فریقین یعنی خدا اور انسان میں سے کسی ایک

(بقیۂ حاشیہ صفحہ گذشتہ) مخلوق ہے اسی طرح سے خدا نہیں ہوسکتا جس طرح کہ انسان کا بنایا ہوا مٹی کا پتلا جیتا جاگتا انسان نہیں ہوسکتا۔

لہ۔ یہ دعویٰ متناقض ہے۔ ایک ہی ذات صحیح معنی میں انسان اور صحیح معنی میں خدا نہیں ہوسکتی۔ اگر یہ کہا جائے کہ خدا نے یسوع مسیحؑ کے قالب میں حلول کیا تھا تو پھر وہ اصلی روح کے ساتھ انسان کیونکر ہوئے۔ دوسری دقت یہ ہوگی کہ جب خدا یسوع مسیح کے قالب میں بند تھا تو کہاں تھا؟ یعنی وہ یہ تو محض یسوع مسیحؑ کے قالب میں تھا جس سے اس کو مقید فی المکان ماننا پڑے گا۔ یا خاص طور پر مسیح کے قالب میں نہ تھا تو پھر مسیحؑ کو ایسی کونسی خصوصیت حاصل ہوئی کہ ان کو خدا بھی مانا جائے۔

سے تعلق کو کم کر دے انھیں خیالات کی بنا پر وہ ایک سے زائد رابطوں کے وجود سے انکار کرتے ہیں۔

دوسری طرف جب ہم اس زمانہ کے اور ایسے نظامات کو لیتے ہیں جنھوں نے عیسائیوں کی دیکھا دیکھی الٰہی وحدانیت و مذہبی تخیل کو اختیار کر لیا تھا اور جو باطنیت Gnosticism کے عام نام سے مشہور ہیں (جس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے پیرو اپنے لئے ایک خاص باطنی علم یا حکمت کے مالک ہونے کا دعویٰ کرتے تھے) تو ہم ان کو انسان و خدا کے مابین واسطوں کے ایک طویل سلسلہ کے اختراع کرنے میں ضمنیاتی تخیل میں مصروف پاتے ہیں یہی حال فلاطونیت کے بعد کے نمایندوں کا ہے۔ جو عیسویت کے قبول کرنے سے قطعاً انکار کرتے ہیں۔ یہ لوگ ایک طرف تو مختلف قسم کے وجودوں میں امتیاز کر کے اصل حقیقت معلوم کرنا اور اس طرح سے اپنی فلسفیانہ خواہش کو پورا کرنا چاہتے تھے دوسری طرف ان کو اپنے مذہبی خیالات کی بنا پر خدا کو حتی الامکان، مادی علائق سے بری کرنا مقصود تھا، اس کے ساتھ مناظرانہ جذبہ انھیں عیسویت کے خلاف قدیم بت پرستی اور مختلف قسم اور مختلف مدارج کے صدہا دیوتاؤں اور دیویوں کی حمایت کرنے پر مجبور کرتا تھا۔ واسطوں کے بڑھانے کے اس رجحان نے عیسویت پر بھی اثر کیا۔ اور اس میں بھی عملی طور پر اولیاء و رہبان کی پرستش کا رواج ہو گیا۔ اور نظری طور پر ایک عیسائی اور اس کے نجات دہندہ کے مابین فرشتوں کا واسطہ قائم کر دیا گیا ہے۔ جو بالکل ایسا ہے جیسا کہ افلاطونیوں نے دیوتاؤں کا سلسلہ قائم کر رکھا تھا اور جس کو ایک مصنف ڈائنوسس نامی نے جو سینٹ پولوس کے ایتھنز کے حواری کا ہم نام تھا اپنی ایک کتاب میں دکھایا ہے۔ وہ زمانہ کوئی خاص تنقید و تحقیق کا زمانہ نہ تھا۔ اس لئے یہ رسول کے حواری ہونے کی وجہ سے بہت معتبر خیال کیا جانے لگا تھا۔ گو اس کے فرشتے ڈینٹی کی کتاب بہشت میں ایک اہم جگہ رکھتے ہیں، لیکن یہ عام طور پر کبھی معبود نہیں بنے۔ مگر اولیا کی رجن کے متعلق اگرچہ یہ خیال کبھی نہیں ہوا کہ یہ کسی عیسائی کے براہ راست رابطۂ اصلی یعنی یسوع مسیح تک پہنچنے میں مانع ہیں یا ان میں وہ الوہیت ہے جو مذہب عیسوی کے بموجب بنی نوع انسان کے اندر صرف یسوع مسیح ہی میں جمع ہوئی تھی)

پھر بھی بہت کچھ پرستش ہوئی ہے۔

مذہب عیسوی کو قدیم فلسفیانہ فرقوں سے جو تعلق ہے اس کو تو ہم بیان کر چکے اب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اس نے ان مسائل کے ذخیرہ میں کیا کچھ اضافہ کیا ہے جن پر فلسفیانہ مباحث کی ضرورت ہے یا ایسے تعقلات اس سے کتنے پیدا ہو گئے ہیں جن کو فلسفیانہ تحقیق میں کام میں لا سکتے ہیں۔

ان میں پہلا مسئلہ تو شخصیت باری تعالےٰ اور شخصیت انسان کا ہے۔

مذہب عیسوی کے اثر سے جو مذہبی تجربہ ہوا تھا، اس سے انفرادی شخصیت کی حس زیادہ ہو گئی تھی۔ اس سے مذکورہ بالا مسئلہ نئی اہمیت حاصل کر لیتا ہے۔ اس مذہبی تجربہ کے اظہار کی کوشش میں جو تعقلات قائم کیے گئے ہیں، اور جو فلاسفہ کے لئے بھی مفید ثابت ہوئے ہیں ان میں سے ایک تو تثلیث[1] فی التوحید ہے اور دوسرا فضل الٰہی یا خدائے تعالےٰ کی رحمت ہے۔

انفرادی شخصیت کی حس کو تیز کر دینے میں عیسویت نے محض اس عمل کو پورا کیا ہے، جس کے متعلق ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں۔ کہ یہ اس زمانہ کی خصوصیت تھا جس زمانہ میں عیسویت کا آغاز ہوا ہے۔ لیکن عیسویت اس کے پورا کرنے کی خاص طور پر قابلیت بھی رکھتی تھی، اس کی وجہ یہ ہے کہ عیسائی کا مذہبی تجربہ ایک شخصی خدا سے شخصی ملاقات کا تجربہ ہوتا تھا۔ کیونکہ اول تو اس کو یہود سے یہ عقیدہ میراث میں ملا تھا کہ خدا ایک ہے، اور نہ محض اس معنی میں کہ عالم میں جتنی قوتیں اور جتنے اثرات کام کرتے ہوئے نظر آتے ہیں وہ ایک ہی قوت یا زندگی کے مظاہر ہیں بلکہ اس اعتبار سے بھی جس سے کہ ہم ایک انسان کے مختلف افعال میں سیرت اخلاقی کی وحدت پاتے ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ عیسائی کو ذات باری تعالےٰ کے تعقل کے لیے محض غور و فکر اور نظریہ بنانے کے لئے بھی نہ چھوڑ دیا گیا تھا۔ اس غرض کے لئے اس کو یسوع مسیحؑ کی تاریخی سیرت کا حوالہ دیا جاتا تھا جو اس کی زندگی اور تعلیم

---

[1] یہ مشرکانہ عقیدہ از روئے فلسفہ بھی صحیح نہیں اور از روئے اسلام و حق و صدق تو بالکل ہی باطل ہے۔

کے اذکار میں موجود تھی۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ اس تعلیم کی رُو سے دوسروں اور بالخصوص عیسائی برادری کی خدمت سے ایک عیسائی یسوع مسیحؑ سے شخصی ملاقات کا شرف حاصل کر سکتا تھا۔ جیسا تو نے میرے ان بھائیوں میں سے کسی کے ساتھ کیا، ویسا ہی تو نے گویا میرے ساتھ کیا۔ (متی ۲۵-۴۰)

اس قسم کے مذہبی تجربہ کے متعلق جب علمی دلچسپی پیدا ہو جائے تو اس مسئلہ کا عالم وجود میں آجانا بالکل ناگزیر ہے کہ جب یہ ملاقات ممکن ہے تو خدا اور انسان کے مابین جو رابطہ ہے اس کی نوعیت کیسی ہو گی؟

ایک بار جب اس قسم کے سوالات پیدا ہو گئے تو علمی دلچسپی کے علاوہ انھوں نے اور جذبات کو بھی متاثر کیا، اور جو مباحثے ان کی بنا پر ہوئے ہیں ان کا تاریخ فلسفہ سے کوئی خاص تعلق نہیں ہے۔ لیکن ان کے نتائج کو تاریخ فلسفہ سے خارج نہیں کر سکتے۔ کیونکہ یہ نتائج بہ حیثیت مجموعی اس فیصلہ کو ظاہر کرتے ہیں۔ جو بالآخر عالم عیسوی نے ان کوششوں کے متعلق کیا ہے جو اُن مسائل کے حل کے لئے کی گئی ہیں، اور نظریات کے ایسے مجموعہ پر مشتمل ہیں، جو ایسے زمانہ میں جبکہ یورپ میں عیسویت کا غلبہ ہوا ان لوگوں کے ذہنوں میں ہونا ضروری تھے جو اُن مسائل کے متعلق مزید غور و فکر کرنا چاہتے ہوں۔

اگرچہ یہ تمام سوالات ذات باری و انسان کے باہمی تعلقات کے متعلق تھے لیکن ابتداً اُن مسائل کی طرف زیادہ توجہ کی گئی جن کا نوعیت الوہیت سے تعلق ہے۔ اور یہ پوچھا گیا کہ "کس معنی میں اور کس حد تک ذات رابطہ (جو یقیناً انسان ہے) خدا کہی جا سکتی ہے۔ اس کے بعد ان مسائل کی باری آئی جن میں دوسرے فریق کو لیا گیا تھا۔ اور یہ دریافت کیا گیا کہ انسان جب احکام باری تعالیٰ کی تعمیل کرتا ہے (اور جو محض اس کے فضل و کرم سے کر سکتا ہے) تو کس معنی میں اور کس حد تک وہ اس اپنی نیکی و سعادت کا مدعی ہو سکتا ہے؟

لہٰذا جو مسائل عیسائی علمائے دین کے یہاں تیسری اور چوتھی صدی عیسوی میں نوعیت الوہیت کے متعلق معرض بحث میں تھے، اس زمانہ میں وہی

مسائل مذہب عیسوی کے عقائد سے علیٰحدہ فلاسفہ کے یہاں بھی معرض بحث میں تھے۔ ان فلاسفہ کو ان کے ہم عصر فلاطونی کہتے تھے لیکن اس زمانہ کا نقاد ان کے اور افلاطون کے نظریات کے مابین زمین و آسمان کا فرق پاتا ہے، اس لئے ان کو نو فلاطونی کہتا ہے۔ عیسائی ارباب فکر کی طرح سے ان کے نزدیک بھی وہ فلسفیانہ مسائل جن کی طرف مذہب کی بنا پر ذہن منتقل ہوتا ہے، دراصل سب سے زیادہ اہم ہیں۔ برخلاف ان کے جن مسائل کیطرف علوم طبعیہ سے ذہن منتقل ہوتا ہے۔ جو اعلیٰ سے نہیں بلکہ اسفل سے تعلق رکھتے ہیں۔ جو اس شئے سے قطع نظر کرتے ہیں، جس سے انسان روحانی علاقہ رکھتا ہے، اور اس شئے کو لیتے ہیں جس سے اس کا جسمانی تعلق ہے، وہ عملی طور پر نظر انداز کر دیئے جانے کے قابل ہوتے ہیں۔ ان جدید فلاطونیوں میں سب سے مشہور فلسفی فلاطینوس ہے جو تیسری صدی عیسوی میں گذرا ہے۔ یہ راس الحقائق کے متعلق (جس کے سمجھنے اور بایہ امکان اپنے ساتھ متحد کرنے میں روح انسانی کی شریف ترین تمنائیں پوری ہو سکتی ہیں) اپنے نظریات میں ان قدیم فلاسفۂ یونان کا اتباع کرتا ہے۔ جنہوں نے ایک قوریہ کی طرح سے عالم میں کسی قسم کے روحانی یا ربانی اصول کے تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ ان فلاسفہ میں رواقیہ تھے۔ جو عالم کی ہر شئے میں تقدیر الٰہی کے عمل کو موجود پاتے ہیں۔ انہیں ارسطو تھا۔ جس نے عالم کی حرکت کی اس طرح توجیہ کی تھی کہ یہ ذات اعلیٰ کی طرف جذب ہو رہا ہے۔ جو اپنی اعلیٰ وارفع ذات کے تصور میں مشغول رہتی ہے۔ اور اس طرح سے ابدی اور کافی و مکتفی رحمت کی زندگی گذارتی ہے۔ ان میں سب سے بڑا افلاطون تھا۔ جس نے محض اس واقعہ کی بنا پر کہ اشیاء کے اعیان ابدیہ کا صرف ذہن کے ذریعہ سے ادراک ہو سکتا ہے۔ یہ مان لیا تھا کہ ایک ایسے اصول ترتیب کا وجود ہے جس کی وجہ سے یہ اعیان ترتیب پر موجود ہیں۔ جس کا کہ عقل کے ذریعہ سے ادراک ہو سکتا ہے۔ اور جس کی بنا پر عقل کو ان کا اسی طرح سے وقوف ہوتا ہے جس طرح سے کہ یہ فی الواقع ہیں۔ وہی افلاطون اپنے مکالمہ تیمیس میں جس کا حوالہ پہلے دیا جا چکا ہے صرف اس اعلیٰ اصول ہی کا ذکر نہیں کرتا بلکہ عالم مثل یا اعیان ابدیہ کے عالم کا بھی ہمیشہ

زندہ رہنے والے وجود کی طرح ذکر کرتا ہے، اور یہ اصل ہے اُس عالم کی جس کا ہم کو اپنے حواس کے ذریعہ سے ادراک ہوتا ہے۔ اس نے ایک روح کا بھی تذکرہ کیا ہے جو اس وجود کے مشابہ بنی ہے، اور جو اس عالم محسوس کی حرکت و وحدت کا باعث ہے۔

ان وجودات ثلاثہ میں جس میں سے ہر ایک الوہی کہلا سکتا ہے، دوسرا تو عقل کے مطابق ہے جس کے متعلق ارسطو یہ کہتا ہے کہ یہ گویا سب سے اعلیٰ وارفع ہے تیسرا دنیا کی اس حیات محیط کے مطابق ہے جو رواقیہ کا سب سے بڑا معبود تھا۔ عقل ابدی کے متعلق فلاطینوس ارسطو کی طرح سے یہ نہیں کہتا ہے کہ اپنی عینیت کے علاوہ دیگر اعیان کے متعلق غور و فکر کرنا اس کی منزلت سے بعید ہے بلکہ فلاطینوس کے نزدیک اور باقی ایسی اشیا کے اعیان اس کے عین میں شامل ہیں جن کا تعلق اس کے ساتھ ایسی اشیا کا سا نہیں ہے جو اس سے خارج ہیں۔ بلکہ ایسے خیالات کا ہے۔ جن کے خیال کرنے میں خود اس کی زندگی ہے۔ لیکن فلاطینوس کی روحانی پرواز حیات کلی کی ہمدردی سے یا عقل ابدی کے تفکر و تدبر سے مطمئن ہونے والی نہ تھی۔ اس نے اصول انتہائی یعنی خدائے تعالےٰ کے ساتھ متحد ہونے کی کوشش کی اور اس کے دوستوں کا خیال ہے کہ چند مواقع پر اس کو اس میں کامیابی بھی ہوئی۔ اس کے نزدیک برترین ذات کو ہر قسم کے امتیاز سے ماورا ہونا چاہئے۔ حتیٰ کہ عالم و معلوم کا امتیاز بھی اس کے شایاں نہیں جو سب سے اعلیٰ عقل سے ہوتا ہے۔ اگرچہ اس حالت میں عالم و معلوم ایک ہی وجود ہیں اور محض علم ذات حاصل کرنے کے لئے دو حصوں میں منقسم ہو جاتے ہیں۔ اس برترین ذات کے ساتھ انسان اسی وقت متحد ہو سکتا ہے، جب ہر قسم کے امتیاز کی حس مفقود ہو جائے یعنی اس پر ایک بیخودی کا عالم طاری ہو۔ یہاں فلاطینوس فلاطون سے مختلف زبان استعمال کر رہا ہے۔ فلاطون یہ تسلیم کرتا تھا۔ کہ عقل جب حقیقت کے مطابق ہوتی ہے، جو علم کی بدولت ہوتا ہے، تو ایک اندرونی اصول وحدت کا انکشاف ہوتا ہے۔ جس کو نہ تو حقیقت سے ممتاز کر کے عقل کہہ سکتے ہیں۔ اور نہ عقل سے ممتاز کر کے حقیقت کہہ سکتے ہیں۔

لیکن اس امر کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ اس کے نزدیک اس اصول کا انکشاف مذکورہ بالا صورت کے علاوہ بھی کسی اور طرح سے ہو سکتا ہے جب بیخودی و مدہوشی کے تجربہ کا ذکر کرتا ہے تو اس کا درجہ فلسفی کے تجربہ کے درجہ سے ادنیٰ قرار دیتا ہے۔ کیونکہ اس کے تجربہ کے سامنے ان تجربات کی حالت ایسی ہے کہ گویا شیشے سے کوئی شے دھندلی دھندلی نظر آ رہی ہو۔ ایسے تجربات کو جن میں فکر عامل نہیں ہوتا فکری تجربات پر فوقیت دینے میں فلاطینوس اپنے آپ کو صوفی ظاہر کرتا ہے جو افلاطون کے متعلق اکثر کہا جاتا ہے حالانکہ وہ صحیح معنی میں صوفی نہیں ہے۔ اس قسم کا تصوف اس امر کی علامت ہے کہ فلاطینوس کے وجود میں ہم ایسا نفس دیکھ رہے ہیں جو انسان کی روحانی زندگی کے متعلق اس شوق و توجہ کے انتہائی نتائج کو عملی جامہ پہنا رہا ہے جو سنہ عیسوی کے ابتدائی صدیوں کے فلسفہ کی خصوصیت تھی اس سے زیادہ اجتماعی نصب العین کبھی پیش نہیں کیا گیا۔ جیسا کہ خدا تعالیٰ کا وہ عاشق پیش کرتا ہے۔ جو یکے بعد دیگرے ہر ادنیٰ درجہ کی خیر و فلاح کو چھوڑتا چلا جاتا ہے کیونکہ یہ اس کو اعلیٰ اور اعلیٰ درجہ کی خیر معلوم نہیں ہوتی یہاں تک کہ وہ ہر ایسی شے کے بوجھ سے ہلکا ہو جاتا ہے جو اس کی توجہ کو اس کے مقصود کی طرف سے منعطف کر سکتی ہے اور وہ بہ الفاظ فلاطینوس " یکہ و تنہا ذات یکتا کی طرف پرواز کرتا ہے۔ بہ ایں ہمہ یہ امر فراموش نہ ہونا چاہیے کہ اجتماع کا حقیقی فائدہ اس میں نہیں ہے کہ اس کے افراد کی شخصیت کا پوری طرح سے نشو و نما ہو کیونکہ آخرکار یہ تنہا ترین روحانی سمندر کے غواصوں کی تحقیق سے بھی مستفید ہوتی ہے۔ انفرادی طور پر خدا تک پہنچنے کے مذہبی شوق میں جو فلاطینوس کے فلسفیانہ تصوف کے لئے قوت محرکہ ہے، فرد اپنے لئے ایک نئی اور عدیم المثال جگہ کا مدعی ہوتا دیکھا جاتا ہے فلاطینوس واضح طور پر یہ تعلیم دیتا ہے کہ کل بنی نوع انسان کے لئے ہی نہیں بلکہ ہر انسان کے لئے ایک علیحدہ عین ثابت " صورت یا مثال " ہوتی ہے، جو اس سے پہلے افلاطون یا ارسطو نے نہ دی تھی۔

لیکن فلاطینوس کے نزدیک تثلیث کا صرف پہلا رکن ہی اعلیٰ و اکمل معنی میں خدا ہے۔ دوسرے اور تیسرے رکن مرکز الوہیت کے پر تو ہیں جن کی بنا پر یہ بغیر اس کے

کہ مادہ کے ساتھ بلاواسطہ مس کرے اس میں اپنی عمدگی و خوبی کا عکس (یعنی اس عالم حسی میں حسن و ترتیب) پیدا کر سکتی ہے۔ اس طرح سے صرف وہ روح حقیقی معنی میں خدا سے موصل ہو سکتی ہے۔ جس میں تصوفی بیخودی کی قابلیت ہوتی ہے۔ اور اجتماعی زندگی کے فضائل اس زینہ کی سب سے نچلی سیڑھیاں ہیں جس سے کہ آسمان کے طرف صعود کیا جاتا ہے۔ عیسائی علمائے دین آخر میں جس خیال تک پہنچے ہیں وہ اس سے مختلف ہے۔ ان کے نزدیک خود یسوع میں اس روح میں جو عیسوی کلیسا کی عام زندگی میں کارفرما ہے اور اسی طرح عام باہمی محبت و اخوت میں روح القدس کے مرکز الوہیت کے ضروری اور ابدی عناصر کا اظہار ہوتا ہے۔ اس قسم کے نظریہ سے اول تو روح القدس کا تعقل اس طرح سے ممکن ہو جاتا ہے کہ یہ عریاں وحدت نہیں ہے۔ جس کے اندر کسی قسم کے امتیاز نہ ہوں (کیونکہ ہمارے تجربہ کی کوئی حقیقی وحدت ایسی نہیں ہو سکتی) بلکہ یہ وحدت ممیز عناصر کے ساتھ ہے اور ان کا امتیاز بھی ان کی وحدت کے لئے اتنا ہی ضروری ہے جتنی کہ ان کی وحدت ان کی علیحدہ علیحدہ خصوصیات کے تحقیق کے لئے ضروری ہے بہ الفاظ دیگر یہ اس قسم کی وحدت ہے جس کی ایک ظاہر صورت محبت میں نظر آتی ہے۔ دوسرے یہ کہ روح القدس تک صرف فلسفی اور مجذوب ہی نہیں پہنچ سکتے بلکہ ہر وہ شخص جو یسوع پر ایمان لایا ہے اور اس کی روح کے ساتھ شریک ہوا ہے۔ یعنی مذہب عیسوی کا ادنیٰ سے ادنیٰ پیرو بھی اس تک پہنچ سکتا ہے۔ تیسرے یہ کہ یسوع کی انسانی زندگی میں روح القدس کو مادی دنیا کے ساتھ بلاواسطہ مماس قرار دیا جاتا ہے۔ ذات باری کے متعلق یہ بیان میرے نزدیک فلسفیانہ اور مذہبی دونوں اعتبار سے فلاطینوس کے بیان سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ یہ دعویٰ کہ روح القدس تک تمام انسانوں کی دسترس ہو سکتی ہے۔ اور وہ مادی دنیا سے براہ راست مماس ہو سکتی ہے ایسے فلسفہ کے مطابق ہے جو واقعات تاریخ و فطرت کو تقدیر اشیا میں کچھ اہمیت دیتا ہے۔ مگر فلاطینوس کے فلسفہ میں ان کی تقدیر اشیا میں کوئی اہمیت نہیں ہے۔ فلاطینوس کے فلسفہ کی نسبت اس قسم کا فلسفہ فلاطون کے فلسفہ کے منشا کے زیادہ مطابق ہو سکتا ہے کیونکہ وہ اپنے مکالمہ پرمینڈیز میں یہ دکھاتا ہے کہ پرمینڈیز نوجوان سقراط سے کہتا ہے کہ ایسی چیزوں کے مطابق جن کو ہم ادنیٰ اور حقیر سمجھتے ہیں مثل یا اعیان

ابدیہ کے وجود کو تسلیم کرنے میں جو پس و پیش ہوتا ہے وہ فلسفیانہ خامی کی علامت ہے۔

خود روح القدس کو تثلیث کہنے اور تثلیث کے سب سے بڑے رکن نہ کہنے میں اور بھی عظیم الشان فلسفیانہ اہمیت پائی جاتی ہے۔ قدیم و جدید زمانہ کے بڑے بڑے فلاسفہ کو کسی مجموعۂ اشیاء کی وحدت اور اس سے بھی زیادہ اکل حقیقت کی وحدت کو بغیر یہ کہے بیان کرنا بہت دشوار معلوم ہوا ہے کہ اس کے اندر جو اختلافات پائے جاتے ہیں، وہ در حقیقت غیر حقیقی ہیں، اگر ہم کو اصل حقیقت نظر آئے تو یہ فوراً کافور ہو جائیں۔ علاوہ بریں اس گڑھے سے بچنے کی فکر میں فلاسفہ دوسرے گڑھے میں جا پڑتے ہیں، جو ان کے راستے کے دوسری جانب واقع ہے۔ وہ کچھ اس طرح گفتگو کرنے لگتے ہیں، کہ گویا حقیقی اشیاء سب کی سب قطعی طور پر علیحدہ اور ایک دوسرے سے مختلف ہیں، اور جب ہم کسی نوع یا قسم اور اس سے بھی زیادہ عالم یا کائنات کا ذکر کرتے ہیں۔ تو بس وحدت محض ہمارے ذہن میں ہوتی ہے اور اشیاء میں مطلقاً ہوتی ہی نہیں۔ بایں ہمہ ہم اشیا کو متعدد اس وقت تک نہیں سمجھ سکتے، جب تک کہ ان کو ایک نہ کہہ لیں (وہ یا تو متعدد سیب ہونگے یا متعدد آدمی ہونگے یا کم از کم متعدد اشیا ہونگی) اگر ان میں کوئی حقیقی وحدت نہیں ہوتی تو یہ متعدد اشیاء کو ایک نام سے کیوں پکارتے ہیں۔ اس کے باوجود وحدت ان کے علاوہ نہیں ہو سکتی نہ ان کے بغیر اس کا وجود ہو سکتا ہے بلکہ یہ ان سے پیدا ہوئی ہوگی اگرچہ یہ متعدد ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ ایسے مجموعے ہوتے ہیں جن میں مجموعہ کا ہر فرد آسانی کے ساتھ خارج کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً ریت کے ڈھیر میں سے اگر ایک ذرہ کم ہو تو کیا اور زیادہ ہو تو کیا۔ گراسی وجہ سے ریت کی وحدت کی بھی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ اس کے دو یا تین حصے کر دو تو بھی اس میں کوئی نقصان واقع نہیں ہوتا۔ لیکن ایک درخت یا حیوان کے جسم کو دو حصوں میں تقسیم کر دو اگر احتیاط سے ایسا نہ کرو گے تو وہ جسم مر جائیگا یعنی بحیثیت نبات یا حیوان کے اپنا عمل باقی نہ رکھ سکیگا۔ اور عضوی زندگی کے جوں جوں

اعلیٰ مدارج کو لوگے اتنا ہی اس کا بغیر نقصان پہنچائے یا ہلاک کئے تقسیم کر دینا دشوار ہوگا اور اس کی وجہ یہی ہے کہ جتنا یہ عضوی زندگی میں بلند مرتبہ رکھتا ہے اتنا ہی اس کا ایک حصہ دوسرے حصہ کی جگہ نہیں لے سکتا۔ بعض ادنیٰ درجہ کے کیڑوں کو اگر غلاف کی طرح سے الٹ دیا جائے تو کہتے ہیں کہ وہ بہت جلد اپنے آپ کو نئی حالت کے مطابق کر لیتے ہیں ترقی یافتہ جسم ایسا نہیں کر سکتا۔ اس کے اجزا جس قدر ممیز ہونگے اسی قدر زیادہ اس کی حیثیت کل کی سی ہوگی۔ علاوہ بریں اگر اجزا کو اپنا اور اپنی وحدت کا شعور ہو تو اس کو ہم وحدت کے اور بھی اعلیٰ درجہ کا نمونہ سمجھینگے اس لئے معاشرت بنی نوع کی وحدت اگرچہ بسا اوقات غیر یقینی و بے ثبات ہوتی لیکن یہ جسم کی وحدت سے بہتر قسم کی وحدت معلوم ہوتی ہے۔ اگر اجتماع کے افراد بالکل مساوی ہوں اور اس کے ساتھ ہی ایک دوسرے سے اس قدر مختلف بھی ہوں کہ ایک کا وجود دوسروں کے لئے ناگزیر ہو اور اگر وہ ایک دوسرے سے رشتۂ محبت کے علاوہ اور کسی بند سے وابستہ نہ ہوں اور محبت بھی ایسی ہو کہ محبت باہمی ہو اور ہر شخص اپنی محبت پر مطمئن ہو تو یہ اجتماع متعدد افراد کے اتحاد کا معیار ہوگا۔ اس وجہ سے یہ بات یورپ کے فلسفہ کے لئے بہت مفید ہوئی ہے کہ ان کی دینیات میں اسی قسم کی وحدت برترین ذات سے منسوب کی جاتی ہے۔ یہ ایسی وحدت کی پرستش نہیں سکھاتی جس میں کسی قسم کا امتیاز نہ ہو اور اس کی وجہ سے کسی طرح ظلم نہ ہو سکے بلکہ ایسی وحدت کی پرستش سکھاتی ہے جس کی فطرت میں یہ ہے کہ علم و محبت کے ان اعمال کے ذریعہ سے اپنے آپ کو ظاہر کرے جن سے بندہ اس کو سمجھتا ہے۔

اب ہم ان مسائل تک پہنچ گئے ہیں جو عیسائی علمائے دین کے سامنے مذہبی تجربہ سے پیدا ہوئے ہیں۔ اور جن کا تعلق انسانی ذمہ داری سے ہے یہاں مذہبی فکر کی تحریک کسی قطعی اصول تک نہیں پہنچی اور اس لئے اس کے نتیجہ کو اس قدر وضاحت کے ساتھ بیان نہیں کیا گیا ہے جس قدر ذات باری کی نوعیت کو بیان کیا گیا ہے۔ مورخ فلسفہ سے جس چیز کا زیادہ تر تعلق ہے وہ یہ ہے کہ وہ نظام عالم جس کو عیسائی رواقیہ کے ساتھ متفق ہو کر ربانی و مقدس کہنے لگتے تھے کہ اس کو عیسائی

تو جہاں تک کہ اس کا انسان سے تعلق ہے مقدر و قسمت نہیں بلکہ رحمت و فضل پر مبنی قرار دیتے ہیں۔ جب تک لوگ رواقیہ کا اتباع کرتے رہے اور ان فوائد کو نظر انداز کرتے رہے جو عالم کی توجیہ میں دیا قرطوس وایبی قورس وغیرہ کے نظریات (مثلاً سالمائیت) سے مرتب ہوتے تھے اور اخلاق کو بیجان اجسام کی حرکت سے زیادہ اہم سمجھتے رہے اس وقت تک رواقیہ کی تقدیر اور عیسائیوں کے مقصد رحمت میں فلسفی نقطۂ نظر سے کچھ بہت زیادہ فرق واقع نہ ہوتا تھا (اگرچہ مذہبی نقطۂ نظر سے بہت بڑا فرق ہے) لیکن جب مظاہر طبیعی کی میکانکی توجیہ کی کوشش کامیاب ہوتی ہیں اور یہ تحقیق ہونے سے انسان کی بے حقیقتی اور عدم اہمیت معلوم ہوتی ہے کہ زمین کائنات کا مرکز نہیں ہے اور اس سے اس فرق کے کم ہونے میں مدد ملتی ہے، جو ارادی فعلیت اور غیر ذی روح اشیا کی حرکت کے مابین ہے اور ایک فہمیدہ نظریہ کے خاطر بھی یہی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اپنے اس فطری یقین کو جھٹلا دیا جائے کہ ہم اپنے اختیار سے عمل کرتے تھے تو اس وقت صورت حال مختلف ہو جاتی ہے۔ ان کوششوں کی روحانی آزادی کا ایسا شعور زیادہ شدت کے ساتھ مخالفت کرتا ہے جس کے نزدیک نظام عالم تقدیر پر نہیں بلکہ فضل و رحمت پر مبنی ہے۔ غالباً روحانی آزادی کے اس شعور سے ایسی شدید مخالفت ظہور میں نہ آتی جو نظام عالم کو تقدیر پر مبنی سمجھتا اور روحانی و مادی کے امتیاز کی چنداں پرواہ نہ کرتا۔

انسان کے افعال حسنہ میں رحمت باری اور ان کے ارادہ و اختیار کا کس کس قدر حصہ ہوتا ہے اس نے پانچویں صدی عیسوی میں ایسے مباحثہ کو چھیڑ دیا جس کی اس کے بعد کئی مرتبہ تجدید ہو چکی ہے۔ اس زمانہ میں اختیار کا حامی تو ایک راہب پلاجس تھا۔ یہ شخص اس اعتبار سے اور بھی دلچسپ ہے کہ برطانوی نسل کا یہ پہلا شخص ہے جو بہ حیثیت فلسفی اور مصنف کے شہرت پاتا ہے۔ رحمت باری کا حامی اگسٹائن تھا، اس نے ۴۳۰ء میں افریقہ میں اسقف ہپو کی حیثیت سے انتقال کیا۔ اس سے زیادہ یورپ کی علمی و روحانی ترقی پر بہت کم کسی کا اثر ہوا ہوگا۔ جوانی کا زمانہ بہت پرشور گزرا تھا۔ جس کا ذکر وہ اپنی کتاب اعترافات میں کرتا ہے اس کے بعد اس کو تجربہ ہوا کہ قلب انسانی میں شر کی طرف بہت زیادہ رجحان ہوتا ہے اس لئے ان کے

توڑ کے لئے رحمت باری کی بہت زیادہ ضرورت ہے۔ بعد کے زمانہ میں اکثر ایسا ہوا ہے کہ جب گناہ اور اخلاقی لاچاری کی حس کا لوگوں کو پوری طرح پر احساس ہوا ہے تو اس کا اظہار انھوں نے اگسٹائن کی تعلیم کے احیاء کی صورت میں کیا ہے۔ اس نے اپنے تجربہ کی جو دقیق تحلیل کی ہے (خصوصاً حافظہ کا مطالعہ) اس سے نفسیات کا ہراول بن گیا ہے اس کی ذات میں انفرادی روح کے متعلق اس انجذاب شوق کا خاتمہ ہو جاتا ہے جو اس زمانہ کی خصوصیت ہے جس کا حال اس باب میں بیان کیا گیا ہے۔ وہ فلاطینوس کے تصوف سے بہت متاثر ہوا جس سے (جیسا کچھ ہم بیان کر چکے ہیں) اس رجحان کا انتہائی صورت میں اظہار ہوتا ہے۔ اس نے اپنے زمانے کی فلاطینونیت کے جو حوالے دیئے ہیں اس نے فلاطونی فلسفہ کو یوروپی تہذیب کے تاریک دنوں میں جو کہ اب بالکل قریب ہیں کچھ نہ کچھ علم کو زندہ رکھنے میں مدد دی ہے۔ کیونکہ وہ طوفان، جس کے متعلق بیکن کی عبارت نقل کی جا چکی ہے جس میں قدیم زمانہ کا علم غرقاب ہوتا ہے، شروع ہو چکا ہے۔ ابھی اگسٹائن بستر مرگ ہی پر تھا کہ وینڈلیوں جن کا نام ہلاکت و وحشت کے لئے ضرب المثل ہو چکا تھا اس کے اسقفی شہر کا محاصرہ کر رکھا تھا۔ لیکن وہ اس سے بہت پہلے ہی اپنی مشہور تصنیف شہر ربانی میں جس کو اس نے روم کی تباہی کے بعد لکھا تھا۔ (جو ۴۱۰ء میں گاتھ قوم کے ہاتھوں سے عمل میں آئی تھی) اپنے اس عقیدہ کا اظہار کر دیا تھا کہ انسانی روح کو دنیاوی سلطنت میں نہیں، جس کا مرکز و علامت روم ہے بلکہ کلیسائے عیسوی میں جو روم سے زیادہ ابدی شہر ہونے کا مدعی ہو سکتا ہے حقیقی امن اور چین میسر ہو سکتا ہے۔

باب ۵

فلسفۂ یورپ کے عالم کمسنی میں

آگسٹائن کی موت کے بعد جو صدی گزری اسمیں خود روم وحشی سرداروں کی حکومت میں آگیا۔ ان سرداروں میں تھیوڈرک (جس کا انتقال ۵۲۶ء میں ہوا ہے) سب سے زیادہ جلیل القدر تھا۔ یہ خود اگرچہ محض ان پڑھ تھا لیکن اس نے اپنے منصب وزارت کے لئے دو ایسے اشخاص کا انتخاب کیا تھا جو اپنے عہد کے بہت بڑے عالم و فاضل تھے۔ یہ کیسیوڈرس اور بوتھیس ہیں۔ انھوں نے اس خطرہ کو محسوس کیا جو اس زمانہ میں قدیم تمدن کے نام ونشان تک کو بیخ وبن سے اکھاڑ دینے پر تلا ہوا تھا، اور اپنا فرض قرار دے لیا کہ کشتی علم کی غرقابی سے جو کچھ بھی ہو سکے آئندہ زمانے کے لئے بچا لیا جائے۔ چنانچہ کیسیوڈرس نے خدمات ملکی سے سبکدوش ہو کر ۵۴۰ء میں ایک مجلس رہبان کی بنیاد ڈالی، اس مجلس کے لئے ایک بڑے کتب خانہ کا انتظام کیا۔ اور اس کے ارکین کا یہ فرض قرار دیا کہ اپنا بیشتر وقت اُن کے مطالعہ میں صرف کیا کریں۔ کیسیوڈرس کی اس مجلس علمی میں ہم کو ان خانقاہوں کی ابتدا نظر آتی ہے جن میں بعد کے زمانہ میں لوگ دنیا سے کنارہ کش ہو گئے، اور علحدہ رہ کر نسبتہً زیادہ مسیحیانہ اور مذہبی زندگی بسر کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ یہی خانقاہیں یونانی و رومی علوم کی تباہی سے بچ جانے کا بہت بڑا ذریعہ ہوتی ہیں۔

اس فاضل کا سبعہ فنون لطیفہ پر جو رسالہ ہے وہ اس عہد کی ان معدودے چند تصانیف میں سے ہے جو اس نصاب کے متعین کرنے میں رہبر و معین ہوئی جو قرون وسطیٰ میں رائج ہونے والا تھا، قرون وسطی سے میری مراد وہ زمانہ ہے جو ان زمانوں کے مابین ہے جن کو ہم بلا تامل قدیم و جدید کہہ سکتے ہیں۔ ان فنون میں تین تو نسبتہً ابتدائی کہلاتے تھے۔ یعنی قواعد صرف و نحو منطق اور انشا، چار نسبتہً انتہائی سمجھے جاتے تھے۔ یعنی حساب ہندسہ نجوم و موسیقی انہیں فنون کی ہماری قدیم یونیورسٹیوں میں ڈگریاں اور سندیں دی جایا کرتی تھیں۔

کیسوڈرس کے دوست اور دست و بازو بوتھیس کا فلسفہ قرون وسطی زیادہ مرہون و منت ہے۔ برسوں کی فراغت و خوشحالی کے بعد بغاوت کے بے سرو پا الزام کی بنا پر اس سے اس کے تمام اعزازات چھین لئے گئے، اور قید خانہ میں محبوس کر دیا گیا، جہاں سے کہ وہ صرف مرنے کے لئے باہر لایا گیا۔ لیکن اسی قید کے زمانہ میں اس نے ایک کتاب لکھی، جس میں وہ بدحال نیکوکار کی حالت کو ایسے خوشحال گناہگار کے مقابلہ میں جس کو اپنے گناہ کی سزا نہ ملی ہو بلکہ خوشحالی کے ساتھ زندگی بسر کر رہا قابل ترجیح قرار دیتا ہے، نیز یہ بتلاتا ہے کہ اگرچہ حالات مخالف ہوں مگر فرض ایمان مقدم ہونا چاہئے۔ کیونکہ اس سے عالم کے ابدی و تقدیری نظام کی تکمیل ہوتی ہے بڑی بات یہ ہے کہ ان مسائل پر یہ کتاب افلاطون و رواقیہ کی تعلیم کا نچوڑ ہے۔ اس نے اس کتاب کا نام "تسکین فلسفہ" رکھا تھا۔ اور اس کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کو یہ تسکین محض فلسفہ ہی سے حاصل ہوئی ہے۔ اگرچہ اس کتاب میں عقاید عیسوی کا کہیں ذکر نہیں ہے۔ اور بوتھیس گو مشہور تو اس کے متعلق یہ ہے کہ وہ دین عیسوی پر شہید ہوا تھا لیکن واقعہ یہ ہے کہ وہ صرف نام ہی کا عیسائی تھا۔ مگر پھر بھی یہ کتاب قرون وسطی میں تقریباً کتب مقدسہ کے ہم پلہ خیال کی جاتی تھی۔ اسی لئے شاہ الفریڈ نے اپنی رعایا کی تعلیم و تربیت کے لئے سب سے پہلے اسی کتاب کا ترجمہ اور شرح لکھی تھی۔ لیکن بوتھیس نے فلاسفۂ قدیم کی عملی اور مذہبی تعلیم ہی کو قرون وسطی کے لوگوں تک نہیں پہنچایا بلکہ اپنے معاصرین میں ایسی چیزوں کے رواج دینے کے شوق میں، جن کے فراموش ہو جانے کا زیادہ خطرہ تھا، اس نے بہت سی علمی کتابوں کا یونانی سے لاطینی میں

ترجمہ کر ڈالا، جن میں افلاطون ارسطو اقلیدس ارقمیدوس کی تصانیف بھی ہیں۔ اس کے ان سب تراجم نے رواج نہیں پایا۔ لیکن اس کے ارسطو کی منطق کے ترجمہ اور حاشیہ نے جدید یورپ کے آباد اجداد کی، فلسفہ کی تعلیم میں بہت بڑا حصہ لیا ہے۔ اس نے ارسطو کی منطق کے ساتھ ایک اور مختصر سی کتاب کا ترجمہ کیا ہے۔ اور شرح بھی لکھی ہے۔ یہ کتاب پارفری نامی ایک شخص کی ہے جو چوتھی صدی کے وسط میں گزرا ہے اور فلاطینوس کا دوست اور شاگرد اور عیسویت کا سخت مخالف تھا۔ اس کی یہ کتاب منطق کا ایک مقدمہ سا ہے۔

اس کتاب میں محمولاتِ خمسہ پر بحث کی گئی ہے۔ پارفری کی مثالوں سے اس اصطلاح کی تشریح ہو جائے گی۔ اگر میں یہ کہوں کہ سقراط انسان ہے، تو میں اس کے وجود کی قسم یا نوع بیان کرتا ہوں اگر میں یہ کہوں کہ انسان حیوان ہوتے ہیں تو میں اس جنس یا قسم کا ذکر کرتا ہوں جس میں انسان اور ان کے علاوہ اور بہت سی چیزیں شامل ہیں۔ اگر میں یہ کہوں کہ انسانوں میں عقل ہوتی ہے، تو میں اس فرق یا فصل کو بیان کرتا ہوں۔ جو نوع انسان کو جنس حیوان کی اور انواع سے ممتاز کرتا ہے، اگر میں یہ کہوں کہ انسانوں میں بذلہ سنجی کی قابلیت ہوتی ہے، تو میں طبیعت انسانی کی ایک خصوصیت کا ذکر کرتا ہوں، اور یہ خصوصیت ایسی ہے کہ صرف نبی نوع انسان ہی میں پائی جاتی ہے، اور جن انسانوں میں پائی جاتی ہے ان میں محض انسان ہونے کی حیثیت سے پائی جاتی ہے۔ اور اگر میں کسی شخص کے متعلق یہ کہوں کہ وہ گورا ہے یا سانولا ہے، یا بیٹھا ہوا ہے تو میں طبع انسانی کا ایک عارضہ بیان کرتا ہوں۔ یعنی یہ ایسی خصوصیات ہیں جو انسانوں میں ہوں یا نہ ہوں پارفری اپنی کتاب کے شروع ہی میں ان محمولات میں سے ابتدائی دو یعنی جنس و نوع کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے کہ یہاں سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ جنس و نوع کا وجود صرف ذہن کے اندر ہی ہوتا ہے۔ یا یہ اس سے علیحدہ بھی پائے جاتے ہیں؟ اور یہ کہ آیا جنس و نوع کا وجود ان افراد ہی میں ہوتا ہے۔ جن کی یہ جنس یا نوع ہوتی ہیں یا ان سے علیحدہ؟ لیکن ان سوالات کو وہ یہ کہہ کر بغیر طے کئے ہوئے چھوڑ دیتا ہے کہ یہ اس قدر ابتدائی بحث کے دائرے سے باہر ہیں۔ یہ تنبیہ جو پڑھنے والوں کی توجہ کو

فوراً موضوع زیر بحث کی نسبت بہت ہی زیادہ دلچسپ اور اہم مسائل کی طرف منتقل کر دیتا ہے، اس امر کی ایک عمدہ مثال ہے کہ ابتدائی منطق گو بہت ہی آسان وسادہ شئے ہے لیکن اس سے کیوں کر مہتم بالشان فلسفیانہ مسائل کی طرف توجہ منعطف ہو جایا کرتی ہے. خصوصاً یہ مقصد اس نے اس زمانہ میں خوبی سے پورا کیا جس میں بتدریج علمی احیا، ہونا شروع ہو گیا تھا، اور جو مغربی یورپ کے چارلس اعظم (جس کی پاپائے روم نے قدیم سلطنتین روما کے جانشین کی حیثیت سے سنہ۸۰۰ء میں رسم تاجپوشی ادا کی تھی) کے زیرنگین آنے سے شروع ہوتا ہے. اسی عہد میں یورپ کو کچھ متمدن و مستحکم حکومت سی نصیب ہوئی جو اس کو ایک عرصہ سے نصیب نہ ہوئی تھی۔

اس قسم کی ابتدائی منطق کا براہ راست صرف اقسام قضایا کی تقسیم وابہامات قضایا کے امتیاز سے تعلق ہے، لیکن ان کے پردہ میں وحدت وکثرت کے علائق کے متعلق وہ سوالات پنہاں ہیں جو پہلے سقراط افلاطون وارسطو کے فلسفہ کے ذیل میں ہمارے سامنے آچکے ہیں اور بعد میں عیسائی علما کے یہاں اُن کے مسئلہ تثلیث میں آئے ہیں۔

پارفری ہم سے جنس ونوع کے متعلق کہتا ہے، اور ہم کہتے ہیں کہ بہت سے افراد مل کر ایک نوع اور بہت سی انواع مل کر ایک جنس ہی کیوں کر ہو جاتی ہے؟ ایک اور متعدد کے علائق کو متعین کرنے کی یہ مشکل اکثر ہمارے سامنے آتی رہتی ہے، ہمارے تجربہ کی تمام تر دنیا اور اس کے ہر حصہ پر وحدت میں کثرت اور کثرت میں وحدت ہونے کی مہر لگی ہوئی ہوتی ہے. فلاسفہ کی ہر نسل جب نئے واقعات دریافت کرتی ہے، یا پرانے واقعات پر نظر ڈالتی ہے، تو اس چیستان کی ایسی نئی نئی اشکال اس کے سامنے آتی ہیں، جن سے بحث کرتے وقت وہ فلسفہ تاریخ سے سبق حاصل کر سکتا ہے، یعنی وہ اپنے متقدمین کی بصیرت سے فائدہ اٹھا کر قدیم اغلاط سے بچ سکتا ہے۔

قرون وسطیٰ کے ابتدائی زمانہ میں مغربی یورپ کے لوگوں کے ذہن میں یہ بات جمی ہوئی تھی کہ انھیں بہت سی وہ باتیں معلوم نہیں ہیں، جو اُن کے متقدمین کو

معلوم تھیں۔ شاید ان کو اس بات کا پوری طرح سے تو احساس نہ تھا اگرچہ بعض ان میں سے اس امر سے اچھی طرح سے واقف تھے کہ ان کی ان بچوں کی سی حالت ہے جن کا جہاز ساحل بحر سے ٹکرا کر غرق ہو چکا ہے۔ عیسویت کی تعلیم و تربیت نے ان کی ذہانت کو کچھ ایسا کر دیا تھا کہ وہ قدیم کتابوں کو وحی آسمانی سمجھنے لگے اس لئے وہ بجائے اس کے کہ اپنی علمی زندگی کے لئے تازہ خوراک مہیا کریں اور نئے آلات سے کام لیں، اس کی تمام ضروریات کو قدیم علوم کے اس مختصر سے ذخیرہ سے رفع کرنا چاہتے تھے، جو اُن تک پہنچ سکا تھا۔ ارسطو کی ابتدائی منطق (نویں صدی عیسوی سے بارھویں صدی عیسوی تک ارسطو کے فلسفہ میں صرف ان کو یہی مل سکا تھا) ایسا آلہ تھا جس کے استعمال کا قابل ترین لوگوں کو شوق تھا۔ اس کی مشق سے وہ اپنے ذہنوں کو تیز کیا کرتے تھے۔ گیارھویں صدی عیسوی میں تو ان میں بعض لوگ اس قدر دلیر ہو چلے تھے کہ اس کو قفل شکنی تک میں استعمال کرنے لگے تھے لیکن اس زمانہ میں بھی اُن میں جو نسبتہً کم دلیر تھے وہ اس قسم کے استعمال کو خطرناک جانتے تھے۔

فرانسوی بلکہ برطانوی منطقی و عالم بطرس ابی لارڈ (۱۰۷۹ء ۱۱۴۲ء) نے جس کی تقریریں پیرس میں کوہ سنٹ جینویو اس درس گاہ کا مرکز تھیں، جو قرونِ وسطیٰ میں بعد کو علوم کا سب سے بڑا مرکز بن گیا تھا، تنگ خیال پادریوں اور راہبوں، بالخصوص اُس کلیسائی مصلح جو برنارڈ سائن کلیر واکس کے نام سے مشہور ہے (۱۰۹۱ء ۱۱۵۲ء) کے ہاتھوں سے بہت تکلیف اُٹھائی۔ ان کے خیال میں وہ مقدس ترین موضوعات میں حریفوں پر مناظرہ میں غالب آنے کا بیہودہ شوق داخل کئے دیتا ہے، جو اُن کو ان مباحث کے متعلق سوء ادبی معلوم ہوتی تھی۔ اس بارے میں بارھویں صدی مسیحی کے مناظر و مجادل چوتھی صدی قبل مسیح کے سوفسطائیہ کے مشابہ معلوم ہوتے ہیں، اس کا ایک مسئلہ کے مختلف پہلوؤں کے ظاہر کرنے کا طریقہ اس کا ایک محترم و مقدس سند کے مقابلہ میں دوسری محترم و مقدس سند کے لانے میں دلچسپی لینا، اس کا کفار مصنفین کی تصنیفات کو مذہبی امور میں دخل دینا، اُن سب باتوں کی اُن کو یہی وجہ معلوم ہوتی تھی کہ وہ دینیات میں بھی منطق کے قواعد فنیہ

طریقہ اور کفار مصنفین کا احترام (جو ایسے فاضل کے لیے ایک فطری امر تھا جس کا کہ اعتقاد الاستاد ارسطو ہو) ترک نہیں کر سکتا۔ لیکن علمائے دین کی دوسری نسل وہ ہوتی ہے جو ابی لارڈ کے شاگرد رہ چکے تھے۔ اور بہت ہی جلد کسی مسئلہ پر اس طرح سے بحث کرنے کا طریقہ کسی خاص نتیجہ پر پہنچنے سے پہلے اس کے مخالف و موافق پہلوؤں پر غور کر لیا جائے۔ مدارس و درسگاہوں کا مسلمہ طریقہ ہو گیا۔ یہی طریقہ ان لوگوں کا مابہ الامتیاز ہے جن کو ہم اہل مدرسہ کہتے ہیں۔ ان کے فلسفہ کی بھی یہی خصوصیت ہے اور یہ مدرسیت کہلاتا ہے۔

اس کے علاوہ اور امور میں بھی جن پر ابی لارڈ ہدف اعتراضات بنا تھا یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی کہ ایک پشت کی بدعت دوسری پشت کے مذہب کا اصل اصول ہو جاتی ہے۔ بارھویں اور تیرھویں صدی عیسوی میں جب یورپ تک ابتدائی منطق کے علاوہ جن پر کہ ارسطو پہلے ہی سے مستند و مسلم مانا جاتا تھا، اس کی اور تصنیفات بھی پہنچ گئی۔ تو اس زمانہ کے ارباب علم و فضل کو ایسا معلم ہاتھ آ گیا جس کے پاس ہر ممکن علمی و فلسفیانہ مسئلہ کا جواب تیار رہتا تھا۔ گو کبھی یہ جواب مبہم بھی ہوتا تھا۔ دینیات ابتدائی منطق کو تو شاید اپنے سے علیحدہ رکھ سکتی۔ لیکن اب جو اس کی تصانیف ملیں تو وہ ہر علم و فن پر تھیں، اور بعض امور میں کلیسا کی تعلیم کے بالکل مخالف و منافی تھیں۔ یہ اختلاف اس وجہ سے اور بھی زیادہ نمایاں اور ناگوار معلوم ہوتا تھا کہ ارسطو کی بعض اہم ترین تصانیف اسپین کے مسلمان ارباب علم و فضل کے ذریعہ اور ان حاشیوں اور شرحوں کے ساتھ آئی تھیں۔ ان میں سے ایک یعنی ابن رشد[1] جسے لاطینی میں ایوی راس (۱۱۲۶ء–۱۱۹۸ء) کہتے تھے، اسی طرح سے بہترین محشی و شارح مشہور تھا جیسا کہ ارسطو بہترین فلسفی۔ ابن رشد صرف برائے نام ہی مسلمان تھا۔ دراصل ارسطو اس کا استاد تھا جس کی وہ ناقابل خطا رہبر کی حیثیت سے پیروی کرتا تھا۔ بالخصوص

---

[1] مصنف یہاں صریح غلط بیانی سے کام لیتا ہے۔ اول تو وہ اسلامی فلاسفہ کے ذکر ہی سے احتراز کرتا ہے یہاں اگر ابن رشد کا ذکر آ بھی گیا تو اس کو تعصب مذہبی اس امر کی اجازت نہیں دیتا کہ مسلمان لکھے۔ ابن رشد محض فلسفی ہی نہ تھے بلکہ بڑے زبردست فقیہ اور عالم بھی تھے۔

دو مسئلہ تو ایسے ہیں، جو اُسے اپنے اُستاد کی تصنیفات میں ملے تھے یعنی عالم کی قدامت اور روح کی فنا، کہ وہ اسلام کی تعلیم کے بھی ایسے ہی مخالف ہیں جیسے کہ عیسویت کے۔ اس لئے اب مغربی یورپ کی علمی دنیا کے لئے یہ ضروری ہو گیا کہ جو مسائل بالعموم وحی آسمانی کا جز ہونے کی حیثیت سے مسلم ہیں، ان پر ارسطو کی تعلیم کے معنی کا تصفیہ کرے۔

اس مشکل کے حل کرنے کی جن لوگوں نے کوشش کی ان میں سے سب سے مشہور تھامس اکوناکس ہے۔ (جس نے ۱۲۷۴ء میں پچاس سال سے بھی کم عمر میں انتقال کیا) ڈامینکی کے سلسلہ کا درویش تھا۔ اُس کی فلسفہ آمیز دینیات قرون وسطی کا سب سے بڑا کارنامہ ہے۔ اور ایطالیہ کے مشہور شاعر ڈینٹی نے اپنی نظم ڈیوائنا کا میڈیا کا بیشتر حصہ اسی کی تعلیم کے مطابق لکھا ہے۔ اس کتاب میں اس نے جہاں تک ہو سکا ہے ارسطو کے نو یافتہ نظریات کو عیسوی عقیدہ کے مطابق کرنے کی کوشش کی ہے۔ اور مختلف اسناد کو محض جمع ہی نہیں کیا، بلکہ ہر مسئلہ پر خود غور کر کے، باوجود اس کے مختلف اسناد کا احترام آزاد فلسفیانہ غور و فکر کی راہ میں سخت مزاحم تھا، اُس نے ان مسائل کے حقیقی مفہوم اور تعلقات پر جن کو مذہب عیسوی میں اختیار کیا گیا ہے یا جنھیں مسترد قرار دیا گیا ہے، صحیح تنقید کا ایک لاجواب نمونہ تیار کیا۔ صرف تھامس اکوناکس ہی کے بارے میں نہیں بلکہ عام طور پر کل مدرسی فلاسفہ کے متعلق یہ بات کہہ سکتے ہیں کہ، وہ جو ارسطو اور کلیسا دونوں کا اتباع کرنا چاہتے تھے، اس سے آزاد ہو گئے بہ نسبت اس کے وہ صرف ایک ہی کے اتباع کی کوشش کرتے۔ یہی حالت اس زمانہ میں یورپ کے سیاسی ماحول کی تھی۔ کیونکہ اس میں بھی انفرادی آزادی نے کلیسا اور سلطنت کی رقابت سے فائدہ اٹھایا تھا۔ اس زمانہ میں انسان اپنے شہری حقوق کی بنا پر ایک کے خلاف کھڑا ہو سکتا تھا۔

لہ اسی بنا پر وہ اپنے وطن یعنی اندلس میں قاضی شہر بھی تھے۔ واضح رہے کہ عہد اسلامی قضا کے عہدے پر ایک عالم باعمل کا تقرر کیا جاتا تھا۔ ایک ایسے شخص کے متعلق مصنف کا یہ لکھ دینا کہ وہ محض نام کا مسلمان تھا اس کے مذہبی تعصب کی نہایت ہی بیّن دلیل ہے ۱۲ مترجم۔

اور کلیسائی حقوق کی بنا پر دوسرے کے خلاف اور ہر حال میں ایک ایسی قوت ضرور اس کی لپشت پر ہوتی تھی جس کا لوگ عام طور پر احترام کرتے تھے۔ اور جو ان لوگوں کی حمایت کرسکتی تھی جو اس پر بھروسہ کریں۔

لیکن اگر دوگونہ تابعداری سے انفرادی آزادی کو علمی اور سیاسی میدان میں نفع پہنچا تو دونوں میدانوں میں اس کی وجہ سے اُن دو مدعیوں میں تصادم ہونا بھی ضروری تھا، جو ایک رعایا سے اپنی اپنی تابعداری کرانے کے متمنی تھے۔ جدید یورپ کی اقوام کو اپنے تمدن کے دو جز ایک ساتھ ہی ملے تھے یعنی دین عیسوی قدیم علمی روایت جب غیر متمدن حملہ آوروں کا روم پر قبضہ ہوا ہے اس وقت بھی یہ اکٹھا ہی تھے کیونکہ سلطنت روم ایک عرصہ سے مذہب عیسوی کی پیرو تھی۔ روم جو دارالسلطنت کے ساتھ ہی مذہب عیسوی کے رسولوں کی بارگاہ بھی تھا جس میں پطرس اور پولس دفن تھے اور پوپ ان کی جگہ حکومت کرتے تھے، ایک طرف یہ ان کا نامور ان تاریخ سے رشتہ قائم کرتا تھا اور دوسری بزرگان مذہب سے اب قرون وسطی کے فلاسفہ کو یہ کام کرنا تھا کہ ارسطو کے فلسفہ کے مکمل انکشاف سے جو روشنی اول الذکر جز پر پڑی ہے اس میں ان زبردست اختلافات کو جو ان دو اجزا کے مابین ہیں بالکل ظاہر کردیں، اور اس طرح سے اس تمدن کا شیرازہ بکھرنے میں ممد و معاون ہوں، جس کی بنیاد ان دونوں اجزا کی ترکیب پر قائم تھی۔

ابی لارڈ کے زمانہ کے تھوڑے ہی عرصہ کے بعد یہ بات واضح ہوگئی کہ جس قسم کی کامل ہم آہنگی وہمنوائی کی اس کو فلسفہ اور دینیات میں قائم ہوجانے کی توقع تھی، یعنی ایسی جس میں فلسفہ کی تعلیم قطعی طور پر مذہب کی تائید کرے اس کے قائم ہونے کی امید نہیں کی جاسکتی۔ تھامس اکونیاکس نے اس میں شک نہیں کہ دونوں کی تطبیق کی بیحد کوشش کی تھی لیکن اس کو بھی مجبوراً مذہبی مسائل کو دو حصوں میں تقسیم کردینا پڑا تھا، یعنی مذہبی مسائل کا ایک جز تو ایسا ہے جو عقل سے دریافت ہوسکتا ہے۔ اور ایک جز ایسا ہے جن تک عقل نہیں پہنچ سکتی، بلکہ ان کے انکشاف کے لئے مافوق الفطرت آثار کی ضرورت ہے۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اس

تطبیق و امتیاز کی کوشش میں وہ اکثر جہاں کہ یہودیت و عیسویت کی مطابقت اس بات کی اجازت دیتی تھی، یہودی فلسفی موسیٰ میمونی (۱۱۳۵ء۔۱۲۰۴ء) کے نقش قدم پر چلا ہے جو اس سے ایک صدی پہلے گزرا ہے۔ لیکن قرون وسطیٰ کے دیگر ارباب فکر کو ان دو مخالف قوتوں کے مابین، کوئی تشفی بخش سرحد قائم کرنا بہت دشوار معلوم ہوتا تھا۔ اس کی وجہ سے بعض نے تو یہاں تک کہا کہ معیار حقیقت دو ہیں یعنی ممکن ہے کہ ان میں سے ایک فلسفہ میں صحیح ہو اور مذہب میں صحیح نہ ہو اور اسی طرح سے ممکن ہے جو چیز مذہب میں صحیح ہو فلسفہ اس کو صحیح نہ مانے۔ یہ نظریہ اگرچہ قطعاً ناقابل تشفی ہے لیکن اس سے اتنا فائدہ ضرور ہوا ہے کہ فلاسفہ کو مذہب سے علٰحدہ ہو کر غور و فکر کرنے کی آزادی مل گئی، علاوہ ازیں اگر فلسفہ کو ایک جوا اتار کر دوسرا اپنے کندھوں پر نہ لینا تھا تو یہی مناسب تھا کہ یہ بالکل ان رہبروں کی پابند بھی نہ ہو جائے جو ارسطو کو بھی، اسی قدر ناقابل خطا کہتے تھے جس قدر کہ دوسرا گروہ کتاب مقدس اور کلیسا کو کہتا تھا؛ اس لئے فلسفہ کے حق میں یہ امر بھی کچھ کم مفید نہیں ہوا کہ انفرادی شخصیت کے مسئلہ پر ارسطو کی تعلیم مبہم اور غیر تشفی بخش تھی۔

اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں کہ منطق کی ابتدائی کتابوں میں عرصہ ہوا یہ مسئلہ چھیڑا گیا تھا کہ جنس و نوع سے کیا مراد ہے؟ تیرھویں صدی عیسوی تک اس کے متعلق فلاسفہ میں بہت کچھ اتفاق ہو گیا تھا۔ کلی کی تین قسمیں مانی گئی تھیں۔ اول (جس کو کہنا چاہئے کہ سب سے آخر میں آتا ہے) ذہن کے عام مجرد تصورات مثلاً میں نے انفراداً بہت سے گھوڑے دیکھے ہیں، جو خصوصیات ان سب میں عام طور پر پائی جاتی ہیں، ان کا ایک عام تصور رکھتا ہوں۔ لیکن اگر کوئی ایسی شئے نہ ہو جو فی الحقیقت ان افراد میں عام طور پر موجود ہو (گو متلازم اختلافات سے اس طرح سے جدا نہ ہو جس طرح سے کہ یہ میرے تصور میں ہے، پھر بھی واقعاً اس میں موجود ہو) تو اس قسم کا اختراع ایک بے معنی بات ہو گی۔ سوم یہ کہ ان لوگوں کو اس امر سے انکار نہ تھا کہ ان عام نوعیتوں کے نمونے خدا کے ذہن میں ابد سے ہوں گے۔ ارسطو افراد سے پہلے اس قسم کے کلیوں کا وجود ہرگز نہ مانتا تھا۔ لیکن آگسٹائن کی سند پر ان کو مانا گیا۔

اور مثل کہا گیا۔ لیکن اس زمانہ میں ارسطو صرف منطق کا استاد مانا جاتا تھا، اور اس کی افلاطون کے نظریہ مثل کی عالمانہ تنقید ہم دست نہ تھی۔ مگر اب ارسطو کے وہ مباحث جو اُس نے اپنی مابعد الطبیعیات میں جوہر کی نوعیت کے متعلق کئے ہیں اور جس میں جوہر کی یہ تعریف کی ہے کہ جوہر اس کو کہتے ہیں جو کسی شے کی نسبت کی حیثیت سے نہیں بلکہ بطور خود موجود ہو، اس سے قدیم سوال کے اور پہلو سامنے آگئے کہ فرد سے کیا مراد ہے۔ ایک ہی نوع کے افراد میں باہم کیسا فرق ہوتا ہے؟

اس انفرادیت کی نوعیت کے مسئلہ پر قرون وسطیٰ کے بعض بہترین فلاسفہ نے طبع آزمائی کی ہے۔ فی الحقیقت یہ بہت مشکل مسئلہ ہے۔ کیونکہ جو کچھ ہم کسی فرد یا جزئی کے متعلق بیان کرتے ہیں وہ کلی ہوتا ہے، جو اُس کے علاوہ اور افراد پر بھی صادق آتا ہے یا کم از کم آسکتا ہے۔ کیا ہم دو ایسے افراد فرض نہیں کر سکتے، کہ ان میں سے جو بات ایک کے متعلق کہیں وہ دوسرے پر بھی صادق آسکے؟ تو پھر وہ کونسی ایسی شے ہے جو اُن کو باہم مختلف کرتی ہے۔ اگر تم یہ کہو کہ ایک یہاں ہے اور دوسرا وہاں ہے تو اس سے تم یہ نہ بتا سکو گے کہ ان کی حقیقی شخصیت کہاں ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اور چیزیں ان مقامات پر ہوں، اور یہ دونوں ممکن ہے اب جہاں ہیں ایک لمحہ کے بعد وہاں نہ رہیں۔

اس مسئلہ کے متعلق مختلف فرقوں کے فلاسفہ کی مختلف رائیں تھیں۔ لیکن ان کا اصل رجحان یہ تھا کہ فرد کی اہمیت پر زور دیا جائے۔ یہ بات ہم کو دو ایسے فلاسفہ میں نظر آتی ہے جن میں باہم اکثر امور میں بعد المشرقین ہے۔ یہ ڈنس اسکاٹس (جس کے متعلق مشہور ہے کہ اس نے ۱۳۰۸ء میں انتقال کیا) اور ولیم آف اکہیم (جس کا تقریباً ۱۳۵۰ء میں انتقال ہوا ہے) ہیں، یہ دونوں جزائر برطانیہ کے رہنے والے ہیں اور دونوں فرانسیسی طریقہ کے درویش ہیں۔ ڈنس اپنے زمانہ میں بہت بڑا فاضل و حکیم مشہور تھا۔ لیکن ایک نسل بعد کے لوگوں کو اس کے دقیق دلایل سے نفرت ہو گئی، اور ادبی خوبیوں کو زیادہ وقعت کی نظر سے دیکھنے لگے جن کو اس نے نظر انداز کر دیا تھا اور اس کے نام کی ہجے اس طرح کرنے لگے کہ اس کے معنی جاہل و کودن

کے ہو گئے۔ ہمیں اس کی جس بات سے یہاں تعلق ہے وہ اس کا اس امر پر اصرار ہے کہ کسی خاص شخص کی شخصیت کو نوع انسان کی عام نوعیت کی تجدید نہ خیال کرنی چاہیئے بلکہ یہ اس کی تکمیل اتم ہوتی ہے جس کا کہ اس میں اضافہ ہوتا ہے۔

ولیم آکہیم اس سے بھی آگے بڑھ گیا' اس کا یہ اصول کہ افراد کو ضرورت سے زیادہ نہ بڑھانا چاہیئے آکہیم کے استرے کے نام سے مشہور ہے۔ کیونکہ اس نے ان دقیق امتیازات کو یک قلم محو کر دیا ہے' جن کی اور فرقوں کے فلاسفہ اور بالخصوص ڈنس کے یہاں بہت کثرت تھی۔ آکہیم نے اس اصول کو نام نہاد کلیوں یا اعیان مشترکہ مثلاً جنس نوع وغیرہ پر استعمال کیا۔ اس کے خیال کے نزدیک ان کا ذہن کے باہر وجود نہیں ہے اور ذہن میں بھی یہ اس وقت پیدا ہوتے ہیں جب ہم چند ہم شکل افراد کا ایک ساتھ خیال کرتے ہیں، اور ان سب کو ایک عام نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اس نظریہ کو اسمیت یا بعض اوقات تعقلیت کہتے ہیں۔ اور وجہ تسمیہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ اسماء محض ہمارے افکار و تعقلات کی علامات ہوتے ہیں۔ اس کے مقابل میں وہ نظریہ ہے جس میں کلی یا عین مشترک سے ایسی حقیقت منسوب کی جاتی ہے جو ہمارے اذہان سے علیحدہ بھی اپنا وجود رکھتی ہے۔ اس کو حقیقیت یا نظریۂ مسمیٰ کہتے ہیں۔ یہ تو ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں کہ مذہب عیسوی نے انفرادی ارواح کی قدر و منزلت بڑھا کر' فلسفہ کو اس امر کی جرأت دلا دی تھی کہ یہ انفرادی شخصیت کے مسئلہ پر قدیم فلسفہ کی نسبت زیادہ بحث کرے لیکن مکمل اسمیت جس میں اس امر کا انکار ہوتا ہے کہ چند حقیقی وجود در حقیقت ایک ہو سکتے ہیں' اگرچہ ذہن کے ایک منفرد فعل سے ان کا خیال ہو سکے اور ایک نام سے ہم ان کو پکار سکیں، گو بعض عیسوی مسائل اور بالخصوص تثلیث کے مطابق کرنا مشکل تھا۔ ان میں اگر تطبیق کی کوئی صورت بھی تھی تو وہی دو گونہ حقیقت کی۔ لیکن خود نظریہ دو گونہ حقیقت بھی عجیب و غریب شئے ہے۔ لہذا آکہیم اور اس کے اتباع نظریۂ اسمیت کو پیش کر کے اپنی اس

خواہش کا اظہار کر رہے تھے کہ یہ ہر قسم کی قیود سے آزاد ہونا چاہتے ہیں، خواہ وہ قدیم فلسفہ کی ہوں یا مذہب عیسوی کی۔ اس کے برعکس اگرچہ یہ ایک انقلابی تحریک تھی، لیکن اس کے ساتھ ہی یہ اس دلچسپی کے ہی مطابق تھی، جو بہ حیثیت مجموعی نشاۃ عیسوی کے فلسفہ سے اس کے پہلے کے فلسفہ کو ممتاز کرتا ہے۔

باب ۶

فلسفۂ جدید یورپ کے عالم بلوغ میں

ہم نے گزشتہ باب کے عنوان میں قرون وسطیٰ کو جدید یورپ کا عالم کسنی قرار دیا تھا۔ اس باب کے عنوان میں نوجوانی کا لفظ رکھا گیا ہے، اور اس سے وہ زمانہ مراد ہے جو تاریخ میں احیاء العلوم کے نام سے مشہور ہے۔ اس زمانہ میں قدیم علوم و فنون کے ذخائر مغربی یورپ تک پہنچتے ہیں۔ اور علم و ہنر میں بیحد ترقی ہوتی ہے۔ اس دور نے تین صدیاں لی ہیں یعنی سن عیسوی کی چودھویں پندرھویں اور سولھویں صدیاں۔ فلسفہ کی اس مختصر سی تاریخ میں اس عظیم الشان تحریک کے متعدد پہلوؤں کا، جس نے محض فلاسفہ ہی کو نہیں بلکہ تمام عالم کو متاثر کیا ہے بہت ہی مختصر سا تذکرہ ہو سکتا ہے۔

اس زمانہ میں جدید یورپ کی ممتاز قومیں یعنی انگریز فرانسیسی، ہسپانوی، المانوی، ایطالوی بہ اعتبار سیاست ایسی حالت پر پہنچ گئی تھیں۔ کہ ان میں سے ہر ایک کو اس امر کا قومی احساس ہونے لگا تھا کہ میں ایک علحدہ قوم ہوں۔ میری طرز معاشرت جدا اور میرے اغراض و مقاصد علحدہ ہوں، اور ان کو قرون وسطیٰ کے بین الاقوامی معاہد کی قیود (جن کی تربیت میں یہ سن شعور کو پہنچتی ہیں) بہت ہی ناگوار معلوم ہونے لگی تھیں۔ ان معاہد میں پہلا تو وہی کلیسا تھا، جس کی سیادت پاپائے روم کے ہاتھ میں تھی۔ دوسری سلطنت جس کا دعویٰ تھا کہ میں وہی رومی سلطنت

ہوں جس کے ماتحت جدید اقوام یورپ کے وحشی و غیر متمدن اجداد رہتے اور جس کا تمدن اور مذہب انھوں نے اختیار کیا تھا۔ تیسرا نظام زمینداری جس نے ایک شخص سے دوسرے شخص کو آقائی و چاکری کے نہایت ہی پیچیدہ تعلقات میں وابستہ کر رکھا تھا۔ یہ تعلقات اکثر اوقات قومی حدود سے تجاوز کر جایا کرتے تھے۔ ان تینوں میں اس وقت سلطنت سب سے کم اہمیت رکھتی تھی۔ کیونکہ اس کے بین الاقوامی دعاوی اب اس سے زیادہ نہ رہ گئے تھے کہ دیگر فرمانروا سلاطین المانیہ کی سیادت کو رسمی طور پر مانتے رہیں، کیونکہ ان بادشاہوں کو یہ امتیاز ایک عرصۂ دراز سے حاصل تھا۔ مگر جو ممالک براہ راست سلطنت کے ماتحت تھے یعنی جرمنی اور اٹلی ان کو اس دعوے نے ایک نظر سے دیکھا جائے تو نقصان پہنچایا ہے۔ ان ممالک کا ہر باشندہ چونکہ شہنشاہ کے علاوہ اور کسی کو اپنا سردار اور بالادست نہ مانتا تھا۔ اس لئے یہاں کے باشندے اور ممالک کے تاجداروں کے مساوی تھے۔ یہ بات ان میں ایک مربوط قومی حکومت کے پیدا ہونے میں مانع آئی۔ اور انیسویں صدی تک ان کو وہ قومی وحدت نہ حاصل ہو سکی۔ جو انگلستان و فرانس کو ایک عرصہ سے حاصل تھی۔

جس زمانہ کا اب ہم ذکر کر رہے ہیں اس زمانہ میں اقوام یورپ بین الاقوامی قیود سے تنگ آنے لگی تھیں۔ افراد میں بھی ایسی کچھ روح دوڑنی شروع ہوگئی تھی جس کی بنا پر ارسطو کا علمی اور کلیسا کا مذہبی اقتدار اب خوش آئند رہبر نہ معلوم ہوتا تھا۔ بالآخر اسی جذبہ نے قومی آزادی کے ولولے کے ساتھ مل کر وہ مذہبی تحریک پیدا کی جس کو بالعموم تجدید کہتے ہیں۔ اس تحریک کے دوران میں انگلینڈ اسکاٹلینڈ جزیرہ نمائے سوئڈن ناروے اور سوئٹزرلینڈ و جرمنی کے بعض حصوں سے پاپائی سیادت کا خاتمہ ہو گیا۔ اور اس طرح سے یورپ کی مذہبی وحدت ٹوٹ گئی۔

فلسفہ کو اس عظیم الشان تحریک انتشار سے جو فائدہ ہوا ہے، اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ نئے کلیسا ایسی تعلیم دیتے تھے جس پر قدیم کلیسا کی نسبت کم تر فلسفیانہ تنقید کی ضرورت ہوتی تھی۔ یا یہ کہ اُن کے معلم اور حکام قدیم کیتھولک مذہبی پیشواؤں

کی نسبت کم متعصب تھے۔ بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ جدید انقلاب سے جو قوت پیدا ہوئی اس میں مزید تغیر کو روکنے کی اس قوت کی نسبت کم طاقت تھی جو اتنی مدت سے مانی جاتی تھی، کہ انسان کے حافظہ میں ایسا کوئی زمانہ ہی نہ تھا کہ جو اس کے خلاف ہو۔ خود اس تجدید کی تحریک کا بڑا سرگروہ مارٹن لوتھر (۱۴۸۳ء۔ ۱۵۴۶ء) جرمنی کا ایک باشندہ تھا۔ وہ مشہور مسئلہ جو اس کی تعلیم کا اصل اساس ہے یعنی یہ کہ انسان کی جزا و سزا کا فیصلہ صرف اس کے ایمان سے ہوتا ہے نہ کہ اس کے اعمال سے دو پہلو رکھتا ہے۔ ایک طرف تو یہ فرد کی مذہبی زندگی کو ان احکام اور سزاؤں سے آزاد کر دیتا ہے جن کو کلیسا مقرر کرتا تھا یہ اس کو اس امر پر آمادہ کرتا ہے کہ صدق دل سے صرف خدائیتعالےٰ کے مواعید پر بھروسہ کرے۔ دوسری طرف یہی عقیدہ لوتھر کے نزدیک انسان کو اپنی اندرونی حالت اور روحانی ترقی کے متعلق اسے اضطراب و پریشانی سے نجات دیدیتا ہے جو خانقاہ کی مجرد و عزلت کی زندگی میں سب سے ضروری بات خیال کی جاتی تھی۔ اور جس کو قرون وسطیٰ کے لوگ صحیح اور سچی عیسویانہ زندگی خیال کرتے تھے، لیکن جس کو لوتھر نے اپنے ذاتی تجربہ کی بنا پر ضروری خیال کرنا چھوڑ دیا تھا۔ تجرد و عزلت کے ترک کرنے کے بعد خانہ وار و شہری کے معمولی فرائض انسان کے لئے کھلے ہوئے ہیں۔ یہی حلقہ انسانی فعلیت کے لئے طبیعت و فطرت کے مطابق اور لوتھر کے نزدیک اس میں اس کو بلا کسی وسواس کے حصہ لینا چاہیے۔

اصول تجدید کو جب اس نظر سے دیکھا جائے تو یہ جس زمانہ میں رائج ہوا ہے اس کی عام حالت کے مطابق معلوم ہوتا ہے۔ اس زمانہ میں فرد آزادی کا طالب تھا۔ لیکن اس وقت وہ گزشتہ زمانہ کی طرح سے اس لئے آزادی کا طالب نہ تھا کہ اپنے باطن کی طرف نظر ڈالے۔ اور خود اپنے دل کے رازوں پر غور کرے۔ بلکہ اس وقت وہ اس لئے آزادی کا طالب تھا کہ اپنے گردوپیش کی چیزوں پر نظر ڈالے، اور ان طیبات سے بہرہ اندوز ہو جو باری تعالےٰ اور قدرت نے اس کے لئے مہیا کی ہیں۔ کیونکہ اس وقت جدید یورپ کے سن بلوغ کے زمانہ میں، اس کے سامنے ایسی دنیا آرہی تھی جو اس کے

عالم طفولیت کی دنیا کے مقابلہ میں وسیع تر افق اور بیشتر اسباب عیش رکھتی تھی۔ اس وقت اس میں شریک عمل ہونا اور اس کے خیر و شر کے خطرات کو برداشت کرنا ہر انسان کا فرض معلوم ہوتا تھا۔ اور اس سے اعراض و گریز کر کے خانقاہ کے حجرے میں پناہ لینا بزدلی اور ناشکری معلوم ہوتی تھی۔

افق میں وسعت اور اسباب عیش میں ازدیاد کی اول تو یہ وجہ ہوئی کہ مغربی یورپ میں یونانی کا ذوق تازہ ہو گیا۔ ترکوں کی فتوحات (جنھوں نے ۱۴۵۳ء میں قسطنطنیہ کو فتح کر لیا تھا) نے یونانی ارباب علم و فضل کو اٹلی میں پناہ لینے پر مجبور کر دیا۔ اور اب مغربی یورپ کے متعلمین براہ راست ان حضرات سے تعلیم پا سکتے تھے۔ اس سے علوم و فنون اور شعر و سخن کے خزانہ کھل گئے جو مغربی یورپ کی دنیا پر اب تک مسدود تھے۔ اب یہاں کے علما ان اصل کتابوں کو پڑھ سکتے تھے جن کے اب تک انھوں نے بعض تراجم کا مطالعہ کیا تھا۔ اب وہ بہت سی ایسی کتابوں کو پڑھ سکتے تھے جن کو انھوں نے مطلق نہ پڑھا تھا مثلاً اب افلاطون کے فلسفہ کا براہ راست مطالعہ کیا جا سکتا تھا، اور ارسطو کو خود اس کی اصل زبان میں قرون وسطیٰ کے حاشیوں سے معرا (خواہ وہ عربی ہوں یا لاطینی) دیکھ سکتے تھے۔ علاوہ بریں قدیم لٹریچر سے جو دلچسپی پیدا ہو گئی تھی وہ صرف یونانی کتابوں ہی تک محدود نہیں رہی۔ قدیم لاطینی مصنفوں کی وہ تصانیف جو پڑھی جا چکی تھیں ان کو اپنے زمانہ کی بہتر معلومات کی روشنی میں پھر پڑھا گیا۔ اور جن کتابوں کو پڑھ کر بھول چکے تھے ان کو پھر روشنی میں لایا گیا۔ قومیت کے نئے احساس کو قرون وسطیٰ کے سیاسی نظریات (یعنی کل عیسائی دنیا ایک پوپ اور ایک شہنشاہ کے ماتحت ہو) کی نسبت قدیم یونان و روم کے خیالات زیادہ قابل قبول معلوم ہوتے تھے۔ اگرچہ قدیم زمانہ کی شہری حکومتوں کی بنا قومیت پر نہ تھی بایں ہمہ وہ مستقل و مطلق العنان جمہوریتیں تھیں۔ ان میں سے ہر ایک اپنی اغراض کی دشمنوں کی دست برد سے حفاظت کرتی تھی۔ آزاد قومی حکومت کا خیال سب سے پہلے شہزادہ نکولو میکیاولی (۱۴۶۹ء۔ ۱۵۲۷ء) کو آیا جس کو آرزو تھی کہ اس قسم کی ایک حکومت اپنے وطن اٹلی میں قائم ہوتی ہوئی دیکھے۔ یہی خیال

ڈیڑھ صدی بعد تھامس ہابس (۱۵۸۸ سنہ - ۱۶۷۹ سنہ) کے لیوتھین کو آیا ہے جو انگریزی خانہ جنگی کے زمانہ میں ان اصولوں کو بیان کرتا ہے، جن پر اس قسم کی حکومتوں کی بنا قائم ہو سکتی ہے۔ اور کہتا ہے کہ زمانہ ان کو نہیں سمجھا، اور کسی نہ کسی حیلہ سے قوت فرمانروائی وحدت و قوت کو نقصان پہنچاتا رہتا ہے۔ میکیاولی اور ہابس دونوں کے نزدیک یہ قوت عموماً ایک مطلق العنان بادشاہ کی حکومت ہوتی ہے۔ لیکن دونوں کے نزدیک یہ امر لازمی نہیں۔

لیکن اس زمانہ میں قدیم علوم و فنون ہی روشنی میں نہ آئے تھے بلکہ ابتدائی عیسویت کا بھی واضح طور پر مشاہدہ ہو سکتا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ لوگ مروجہ مذہبی معاہد کی مخالفت پر آسانی سے تیار کئے جا سکتے تھے۔ اور سند اً اس زمانہ کو پیش کر دیتے تھے۔ جس زمانہ میں یہ بات عام طور پر تسلیم کی جاتی تھی کہ مذہب عیسوی چونکہ مبدء سے سب سے زیادہ قریب ہے اس لئے یہ سب سے خالص و مصفی ہوگا۔

علاوہ بریں احیائے علمی کے زمانہ کے لوگوں کا حلقۂ نظر اپنے آباد اجداد کی نسبت مکان میں بھی اسی قدر وسیع ہو گیا تھا جتنا کہ زمان میں۔ ۱۴۹۲ سنہ میں کولمبس کے سفر نے یورپ کے لئے سمندر پار ایک نئی آباد دنیا منکشف کر دی۔ تحقیق و انکشاف کا عظیم الشان دور اس طرح سے جب ایک بار شروع ہو گیا تو اس نے علم کی پیاس کو بڑھا دیا۔ اور لوگوں کی امیدیں اس کے حصول کی نسبت زیادہ ہو گئیں۔ ہرقل کے ستون یعنی آبنائے جبل طارق اب اس سمت میں باشندگان یورپ کی حد نہ رہ گئی تھی۔ چنانچہ فرنسس بیکن نے (۱۵۶۱ سنہ - ۱۶۲۶ سنہ) جو اس زمانہ میں انگریزی فلاسفہ کا سرگروہ تھا، اپنی کتاب "فلسفہ کی تجدید عظیم" کا سرورق اس طرح سے آراستہ کیا تھا کہ ایک جہاز پورے بادبان اٹھائے اس آبنائے میں سے گذر کر مغربی سمندروں کی تحقیق کے لئے جا رہا ہے۔ ظاہر ہے کہ ایک تصنیف کے لئے یہ عنوان کس قدر دلاویز ہے۔ مصنف نے اس کا تھوڑا ہی حصہ لکھا ہے، اس کو اس کے ختم کرنے کی توقع ہی نہ تھی۔ کیونکہ وہ اس میں ایک ایسا نیا فلسفہ قائم کرنا چاہتا تھا جو مظاہر فطرت کے مطالعہ پر مبنی ہو۔ اور یہ مطالعہ بھی نئے

طریقہ سے کیا جائے۔

ان تمام وسائل میں جن سے احیائے علمی کے زمانہ کے لوگ ان حدود سے تجاوز کرنے میں کامیاب ہوئے ہیں جن سے قرون وسطیٰ کا علم کائنات محدود تھا، جو شے ان کو سب سے زیادہ آگے لے گئی اور جو ان کے متاخرین کو سب سے زیادہ آگے لے جانے والی تھی، وہ ان کی یہی مظاہر فطرت کی طرف توجہ تھی۔ مظاہر فطرت کی طرف بغور متوجہ ہونا تحریک تجدید کے اوائل نہیں بلکہ اواخر مدارج کی خصوصیت ہے۔ خصوصاً سولھویں صدی کے قرون وسطیٰ میں منطق، مابعد الطبیعیات و دینیات کے مقابلہ میں علم طبیعی سے ہمیشہ غفلت برتی جاتی تھی۔ روجر بیکن جیسے اشخاص جنھوں نے مطالعۂ فطرت کو اپنا بڑا شغل قرار دیا تھا، جو اس امر پر زور دیتے ہیں کہ اس کی طرف زیادہ توجہ کرنی چاہیے ان پر الحاد کا شبہ کیا جاتا تھا۔ عوام اس قسم کے اشخاص کو جادوگر خیال کرتے تھے۔ اور یہ کہتے تھے کہ یہ لوگ ناپاک ارواح سے سازباز رکھتے ہیں۔ روجر بیکن تو فرنسیسی فرقہ کا درویش تھا۔ ڈومینی فرقہ کے درویش البرٹ میگنس جو تھامس ایکوناس کا استاد اور کلیسا کے نزدیک مقدس البرٹ کے لقب سے معزز تھا وہ بھی عوام کے قصے کہانیوں میں اپنے علم طبیعی میں مشہور ہونے کی بنا پر جادوگر کی حیثیت سے جگہ پاتا ہے۔ اس واقعہ نے کہ اس زمانہ میں اعتباری علوم کے نمائندے ہوس و کیمیاگر ہوا کرتے تھے، جو معمولی دھاتوں سے سونا بنانے کی فکر میں رہا کرتے تھے اور اپنے طرق و تدابیر کو بہت چھپایا کرتے تھے لوگوں کے ذہنوں میں اور بھی اس بات کو جا دیا کہ اعمال طبیعی کے علم اور مخفی و پراسرار ذرائع سے دنیاوی اغراض کے حصول میں کوئی تعلق ہے۔

فرنسیس بیکن ایسی تحقیقات کے ذریعہ سے جن میں سے بعض ہوسوں کے تجربات کی طرح سے اعتباری ہوں، مگر اس کے ساتھ ہی عام اوہام سے پاک ہوں اور فوری فائدہ ان سے مقصود نہ ہو، فطرت پر انسانی حکومت کے اقتدار کو بڑھانا چاہتا ہے۔ اس کے نزدیک اس حکومت سے متمتع و مستفید ہونا بنی نوع انسان کی اصل وجہ تخلیق ہے۔ لیکن انسان نے بجائے اس کے کہ خدا کے احکام پر قانع رہے۔ اور انھیں پر عمل پیرا ہو جس کو بائبل کے قصہ میں شجر

خیر و شر کا پھل کھانا کہا گیا ہے) اپنے لئے فلسفہ اخلاق سے قانون بنانے کی بے سود و بے ہودہ کوشش کی۔ اور اس طرح سے اپنے اصلی فرض یعنی فلسفہ طبیعی کے مطالعہ سے روگرداں ہوا۔ فطرت کا مطالعہ یا فلسفہ طبیعی اس کے نزدیک خداوند عالم کی صناعی و صورت گری کی ترجمانی ہے۔ اور اس کے ذہن میں کائنات کی صحیح تمثال قائم کرتا ہے، بالفاظ دیگر اس سے انسان کو فطرت کی کارفرمایوں کے اسرار معلوم ہو جاتے ہیں۔ اور یہ ممکن ہو سکتا ہے کہ یہ اس کا مقابلہ کر سکے۔ انسان کو جو فطرت کا مقابلہ کرنے میں ناکامی ہوتی ہے، اور جس کی بنا پر یہ مشہور چلا آتا ہے کہ کیمیاوی تراکیب کے اعمال انسانی عقل کی دسترس سے باہر ہیں، اس سے صرف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ قدیم نظریات فطرت محض سطحی تھے۔ اور اس کے حقیقی اسرار کی تہ تک نہ پہنچے تھے۔ لیکن انسان اگر عرق ریزی کرے تو وہ کسی کی کمی نہیں۔ یعنی اگر پر غور مشاہدہ اور باقاعدہ اختبار سے انسان استقلال کے ساتھ کوشش کرتا رہے تو اس کے رازوں سے واقف ہو کر ان کو اپنے لئے مفید مطلب بنا سکتا ہے۔ مگر اس کے لئے ایک نیا طریقہ تحقیق ضروری ہے۔ اور اس کے مہیا کرنے کی بیکن نے اپنی کتاب "نووم ارگینم یعنی آلۂ نو" میں کوشش کی ہے۔ یہ آلۂ نو قدیم آلہ یعنی ارسطو کے مجموعۂ منطق کے مقابلہ میں تیار کیا گیا تھا؛ جس کے متعلق اب تک یہ مشہور تھا کہ یہ استدلال میں کام لانے کا صحیح آلہ ہے۔ اور انسان کسی شئے کے متعلق بھی کیوں نہ بحث کر رہا ہو وہ اس سے کام لے سکتا ہے۔

بیکن کہتا ہے کہ فطرت اس قدر پیچیدہ واقع ہوئی ہے کہ وہ قیاس جیسے سادہ و سہل طریقہ کے قابو میں نہیں آسکتی۔ قرون وسطیٰ میں قیاس کے ذریعہ سے بحث مباحثہ کرنا، طلبہ کو یونیورسٹیوں کی اسناد کا مستحق کر دیتا تھا۔ اور فطرت کی باریکیوں کو سمجھنے کے لئے یہی طریقہ کافی اور سینٹفک سمجھا جایا کرتا تھا۔ لیکن قیاس میں صرف مسلمہ مقدمات سے نتائج اخذ کئے جا سکتے ہیں۔ عملی طور پر مقدمات مسلمہ تھی تجربہ کی عاجلانہ تعمیمات ہوتی تھیں۔ یا ارسطو یا اور کسی مستند مصنف کے دعوے ہوتے تھے جن پر محض اس اصول کی بنا پر کہ کوئی علم اپنے اصول موضوعہ پر اعتراض نہیں

کرسکتا دوبارہ غور نہ کیا جاتا تھا؛ مذکورۂ بالا قاعدۂ کلیہ ارسطو کے ایک اصول کی تحریف ہے، جس سے دراصل وہ یہ ظاہر کرنا چاہتا تھا کہ ہر سائنس علم اپنا علیحدہ موضوع رکھتا ہے۔ مثلاً علم حساب کا موضوع اعداد ہیں، علم ہندسہ کا موضوع اشکال فی المکان ہیں۔ اس علم میں ہمارے استدلالات کو اس دائرہ کی حد سے تجاوز نہ کرنا چاہیئے۔ ورنہ یہ مبہم تعمیمات میں گم ہو کر رہ جائیں گے۔ ارسطو نے اس حقیقت پر زور دے کر علوم کی نہایت ہی اہم خدمت انجام دی تھی۔ لیکن بیکن کی رائے میں اس کا اصول اس طرح سے استعمال ہوا ہے جس سے ان اعتقادات پر جو فطرت کے متعلق مسلم ہیں آزادانہ تنقید رک گئی ہے۔ یہ اعتقادات باوجود اس کے کہ اکثر لغو اور نہایت ہی قابل اعتراض ہوتے ہیں مگر پھر بھی طلبہ کے ذہنوں کو اس قدر ریک رخہ کر دیتے ہیں، کہ جو واقعات ان کے خلاف ہوتے ہیں وہ اُن کی طرف توجہ ہی نہیں کرتے۔ بیکن یہ چاہتا ہے کہ محقق ہر قسم کے واقعات کی طرف متوجہ ہو۔ وہ فطرت کی حکومت میں خدا کی حکومت کی طرح سے داخل ہوتا ہے اور اس میں اس کو بچہ کی طرح سے سیکھنے اور سبق حاصل کرنے کے لئے داخل ہونا چاہیئے۔ نہ کہ سبق دینے اور حکم چلانے کے لئے۔ فطرت اسی صورت میں مسخر ہو سکتی ہے کہ اس کی تابعداری واطاعت کی جائے۔ نیز اس کو انفرادی اور متفرق کوششوں سے بھی مسخر نہیں کر سکتے۔ اکثر انکشافات و تحقیقات صرف اس لئے ضائع ہو جاتے ہیں کہ ان کے محفوظ رکھنے کا کوئی انتظام نہیں ہوتا۔ جب تک کہ واقعات کے باقاعدہ طور پر جمع کرنے اور محفوظ رکھنے کا انتظام نہ ہوگا اس وقت تک کسی ایسے فلسفہ کی توقع کرنا جو صحیح معنی میں مبنی بر فطرت ہو محض لاحاصل ہے۔ اور اس کے لئے اتنے مصارف کی ضرورت ہے جن کا انفرادی طور پر انتظام نہیں ہو سکتا۔

ان خیالات میں بیکن سے علم طبیعی کی ضروریات اور اس کی آئندہ امیدوں کے متعلق ایک حقیقی بصیرت کا اظہار ہوتا ہے۔ اور جس فصاحت و بلاغت کے ساتھ اس نے ان کو بیان کیا ہے اس سے آئندہ نسل میں رابرٹ بائل (جو علم کیمیا کا باپ خیال کیا جاتا ہے) اور رائل سوسائٹی کے دیگر بانیوں کو متاثر کیا۔ لیکن نہ تو ان لوگوں اور نہ کسی اور محقق نے بالتفصیل اس طریقہ پر

عمل کیا ہے جو بیکن نے پیش کیا تھا۔ وہ اس طریقہ کو "حقیقی استقراء" کہتا ہے۔ استقراء کا عموماً قیاس سے مقابلہ کیا جاتا ہے۔ کیونکہ استقراء ایسا عمل ہے جس میں چند (اور اگر ممکن ہو تو تمام) جزئی امثلہ لی جاتی ہیں۔ اور ان سے ایک کلیہ قاعدہ کا استنباط کیا جاتا ہے۔ برخلاف قیاس کے کہ اس میں نتیجہ کلیات سے مستنبط ہوتا ہے۔ بیکن یہ چاہتا تھا کہ قیاس کے پہلو بہ پہلو ایسا طریقہ ایجاد کرے جو علوم خارجی کی ضروریات کے لئے زیادہ موزوں ہو۔ یعنی اس میں استدلال کا آغاز مسلمات سے نہیں بلکہ واقعات سے کیا جائے۔ اس کی اس نئی استقراء میں قدیم استقراء کے برخلاف امثلہ ایجابیہ کی نسبت امثلہ سلبیہ کا زیادہ لحاظ کیا جاتا تھا" یا بالفاظ جان اسٹوارٹ مل (جس نے ۱۸۴۳ء اپنی کتاب نظام منطق میں علوم کی حقیقی ترقی کی روشنی میں بیکن کے طریقہ استقراء کی اصلاح کی کوشش کی تھی) جن واقعات میں کہ مظہر زیر تحقیق موجود ہو ان کی نسبت ان واقعات کا زیادہ لحاظ کیا جائے جن میں کہ مظہر زیر تحقیق مفقود ہو۔

علوم طبیعی میں بیکن کا طریقہ استقراء بہت ہی عام معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ یعنی ان کا طریقہ اس حد تک تو بیکن کے طریقہ کے مطابق ہے کہ ان میں واقعات سے آغاز ہوتا ہے۔ امثلۂ سلبیہ پر نظر رکھی جاتی ہے۔ اور تجربہ کے مجموعی نتائج کو باقاعدہ طور پر کام میں لایا جاتا ہے۔ لیکن ان میں وہ خاص طریقہ استعمال نہیں ہوتا جس کو بیکن اپنے نووم ارگینم یا آلۂ نو میں قائم کرتا ہے۔ اس لئے بیکن نے محققین فطرت کے لئے ایک ایسا قطعی اور ناقابل خطا طریقہ ایجاد نہیں کیا جیسی کہ اس کو توقع تھی۔ اس کو اس کام کی کثرت واہمیت کا صحیح اندازہ نہ تھا جو ان کے سامنے تھا۔ خود اس نے طبیعی معلومات کے ذخیرہ میں کوئی عظیم الشان اضافہ نہیں کیا۔ حقیقت اصلی کی نوعیت کے متعلق جس قدر رسائل ہیں اور جن کو ہم فلسفہ سے مخصوص سمجھتے ہیں ان سے اس کو کوئی خاص دلچسپی نہ تھی۔ لیکن اس نے علوم طبیعی کے شاندار استقبال اور حقیقت کے اعلان کرنے میں کہ مظاہر فطرت کے حقیقی اور ترقی کناں مطالعہ کے بغیر فلسفہ کم از کم نیم گرسنہ تو ضرور رہ جائے گا" بیان ذہن کی عجیب و غریب قوتیں صرف کی ہیں۔ اس نے خود جو اپنی حالت بیان کی ہے اور غالباً تاریخ فلسفہ میں اس کی حیثیت بیان کرنے کے لئے اس سے بہتر الفاظ میسر نہیں آسکتے۔ وہ کہتا ہے کہ میں تو ایک نئے دور

کی منادی کرنے والا ہوں" اور یہی وہ فی الحقیقت تھا بھی۔

بیکن کے زمانہ میں علوم طبیعی میں بہت کچھ ترقی ہوئی۔ لیکن اُن کا سب سے بڑا حامی اس ترقی کے نمایاں نتائج کو قبول کرنے کے لئے تیار نہ تھا۔ اپنے ہم وطن ولیم گلبرٹ (۱۵۴۰ء ۔ ۱۶۰۳ء) جو علوم برق و مقناطیسیت کا موجد ہے، کا وہ زیادہ تر بُرے الفاظ میں ذکر کرتا ہے۔ دوران خون کی اصلی نوعیت کے متعلق خود اس کے معالج و طبیب ولیم ہاروے (۱۵۷۸ء ۔ ۱۶۵۷ء) نے جو عظیم الشان انکشاف کیا تھا وہ اس کو نظر انداز کرتا ہے۔ اس کے اس متکبرانہ انداز ہی کی وجہ سے طبیب مذکور طنزاً کہا کرتا تھا کہ بیکن تو فلسفہ لارڈ چانسلر (جس عہدہ پر بیکن اس وقت فائز تھا) کی طرح سے لکھتا ہے۔ اُس نے وہ نظریہ بھی تسلیم نہ کیا جس کی کامیابی نے سب سے زیادہ کائنات کے متعلق قرون وسطیٰ کے خیال کو ہم سے بعید اور ہمارے لئے عجیب و غریب کر دیا ہے۔ اس نظریہ کو پولینڈ کے ماہر ریاضی نکولس کاپرنیکس نے ۱۵۴۳ء میں پیش کیا تھا۔ اور اس کی بعد میں دوربین کے انکشافات سے تصدیق ہو گئی۔ دوربین بیکن کے زمانہ ہی میں ایجاد ہو گئی تھی۔ اس کا موجد اٹلی کا باشندہ گیلیو گلیلی (۱۵۶۴ء ۔ ۱۶۴۲ء) ہے جس کا طریقہ تحقیق اب عام طور پر بیکن کے طریقہ تحقیق سے افضل خیال کیا جاتا ہے۔ خصوصاً اس کا وہ حصہ جس میں وہ یہ بیان کرتا ہے کہ علوم طبیعی کی ترقی میں ریاضی استدلال ضروری ہوتا ہے۔ کاپرنیکس کا نظریہ یہ تھا کہ زمین روزانہ اپنے محور کے گرد گھومتی ہے، اور یہ کہ سیارے زمین کے گرد نہیں بلکہ سورج کے گرد گھومتے ہیں۔

اگرچہ اس نظریہ کا وجود قدیم زمانہ میں بھی ملتا ہے لیکن اس زمانہ میں یہ کبھی کامیاب نہیں ہوا۔ کیونکہ اس وقت اس کی تصدیق و توثیق کے لئے دوربین موجود نہ تھی۔ قرون وسطیٰ میں اس کے زندہ ہو جانے کا اس وجہ سے احتمال نہ تھا کہ اس کے مخالف جو افتراضیہ ہے جس کی رو سے زمین ساکن و بے حرکت ہے اور آسمان اس کے گرد گھومتے ہیں، اس کی نہ صرف ظاہری حواس اور کتب مقدسہ سے تصدیق ہوتی تھی، بلکہ ارسطو و بطلیموس دونوں اسی کے مؤید تھے۔ بطلیموس دوسری صدی مسیحی میں گزرا ہے، اور اس کی کتاب المجسطی ہی صرف ایسی کتاب تھی جس پر قرون وسطیٰ کے علماء کی فن ہیئت کی معلومات مبنی تھیں۔

کاپرنکس کے نظریہ کو بیکن نے تو رد کر دیا تھا لیکن اس کے ہم عصر گارڈینو برونو (۱۵۴۸ء - ۱۶۰۰ء) نے نہایت ذوق شوق کے ساتھ قبول کیا۔ اس کو لا متناہی کائنات کی آزادی پر خوشی ہوئی۔ اور ایسا معلوم ہوا کہ اب یہ قدیم قیود و امتیازات سے آزاد ہونے لگی ہے آسمان و زمین کا وہ امتیاز جو مذہب عیسوی اور فلسفہ ارسطو دونوں کے یہاں تھا اس اعتقاد کے ساتھ ہی محو ہو گیا۔ کہ زمین ساکن ہے اور آسمان اس کے گرد گھومتے ہیں۔ اب زمین و آسمان میں کوئی ایسا بڑا فرق نہ رہ گیا تھا جس کی بنا پر اس کو کچھ مقدس و محترم سمجھا جائے۔

جن لوگوں کو اس امر کا خوف ہوتا تھا کہ انسان اور اس کے قیامگاہ کے مابین طبیعی علائق میں اس قسم کا انقلاب مذہبی خیالات کو متاثر کئے بغیر نہ رہے گا، کیونکہ کتب مقدسہ سے ہر جگہ قدیم ہی نظریہ کی تائید ہوتی ہے، انھوں نے اس نظریہ کی مخالفت کے بغیر دم نہ لیا۔ برونو جس نے اس نئے نظریہ کو تسلیم کر لیا تھا۔ اور اس کی بنا پر دلیرانہ نظریات قائم کرنا چاہتا تھا۔ اس سے مواخذہ کیا گیا، اور ۱۶۰۰ء میں انکویزیشن کے فیصلہ کے بموجب روم میں اسے جیتے جاگتے کو جلا دیا گیا۔ ۱۶۳۳ء اسی عدالت نے سن رسیدہ گلیلو کو اس امر پر مجبور کیا کہ وہ زمین کی حرکت کے نظریہ کو بدعت قرار دے۔ اس کے متعلق ایک افسانہ مشہور ہے لیکن ہے محض افسانہ ہی، اور وہ یہ کہ جب یہ مشہور عالم ہیئت اس سے انکار کرنے کے بعد زمین پر سے اٹھا ہے تو کہنے لگا "بایں ہمہ یہ حرکت کرتی ہے"۔ اس میں شک نہیں کہ اس شخص کے اصلی خیالات کے متعلق صحیح ہے جس کے متعلق یہ مشہور ہے، اور ان جذبات کا صحیح آئینہ ہے، جو پشتہا پشت کے بعد جب لوگ اس انکار کے قصہ کو پڑھتے ہیں تو ان کے دل میں گزرتے ہیں۔ انکویزیشن کے مظالم اس صداقت کی ترقی کو نہ روک سکے، جس کے اعلان کی ان کے ذریعہ سے مخالفت کی گئی تھی۔ ممکن ہے ان کی بنا پر بعض حکما و فلاسفہ الفاظ کے استعمال میں احتیاط سے کام لینے لگے ہوں، لیکن اس دن سے آج تک

کوئی فلسفی ایسا نہیں گزرا ہے جس کو اس امر کے متعلق ہم سعنی میں کوئی شک ہو کہ زمین روزانہ اپنے محور کے گرد اور سالانہ سورج کے گرد حرکت کرتی ہے۔ یہ عقیدہ کہ زمین اپنی جگہ پر قائم ہے اور کچھ سیارے اس کے گرد گھومتے ہیں ہمیشہ کے لئے مردہ ہو گیا۔

باب ۷

ڈیکارٹ اور اُس کے متاخرین

اب ہم اپنی تاریخ میں ایسی نوبت پر پہنچ گئے ہیں جس میں آسمان زمین کی اسٹیج جس پر اتنی صدیوں سے انسانی زندگی کا ڈراما ہو رہا تھا یکایک ایسی معلوم ہوئی کہ گویا یہ محض تھیٹر کا فریب نظر تھی۔ جو اگر ذرا ناظر اپنی جگہ بدل دے تو فوراً رفع ہو جائے۔ زمین جس کے متعلق اب تک یہ خیال تھا کہ یہ کسی طرح حرکت نہیں کر سکتی، اس کے متعلق معلوم ہوا کہ ہمیشہ سے گردش میں ہے۔ برخلاف اس کے سورج جس کے متعلق شعرا قرنہا قرن سے یہ گاتے چلے آتے تھے کہ یہ اپنے کمرے سے نکل کر آسمان کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک چکر لگاتا ہے۔ اس کے متعلق جہاں تک کہ اس کے روزمرہ کے معمول کا تعلق ہے یہ ثابت ہوا کہ یہ اب تک اپنی جگہ پر ساکن تھا۔ ایسے زمانہ میں اگر فرانس کے باشندہ رینی ڈیکارٹ (سنہ ۱۵۹۶ء۔ سنہ ۱۶۵۰ء) کے متجسس ذہن نے یہ محسوس کیا ہو کہ اب تک جو کچھ یقین رہے ہیں وہ اس وقت تک غیر یقینی ہیں جب تک کہ ان میں سے ہر ایک کو شک کی کسوٹی پر نہ جانچ لیا جائے تو کچھ تعجب نہیں ہے۔

چنانچہ سنہ ۱۶۱۹ء اس نے شک کو جہاں تک کہ ہو سکا موقع دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسے ایک شئے ایسی ملی جس کے متعلق شک نہ ہو سکتا تھا اور یہ خود اس کا وجود تھا۔ کیونکہ شک کرنے کے لئے بھی یہ ضروری ہے کہ انسان سوچے اور

سوچنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کا وجود ہو۔ اس لیے تیقن کی اصل اساس یہ ہے کہ میں سوچتا ہوں لہٰذا میں ہوں۔ لیکن یہ بات ہمیں ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ جس شئے کو وہ اس طرح سے ناقابل شک پاتا ہے وہ خود اس کا وجود ذات متفکر کی حیثیت سے ہے۔ نہ کہ ایک خاص انسان کی حیثیت سے جو ایک خاص وضع کا جسم رکھتا ہے۔ ایک خاص تاریخ کو پیدا ہوا ہے وغیرہ۔ ڈیکارٹ یہ ہرگز نہ کہتا کہ مجھے اتنا یقین ہے جتنا کہ اس وقت اپنے یہاں ہونے کا، بلکہ وہ صرف یہ کہتا کہ مجھے اتنا یقین ہے کہ جتنا کہ اپنے سوچنے کا۔ کیونکہ اپنی وضع جسمانی کے متعلق دھوکہ ہو سکتا ہے۔ یہی نہیں بلکہ مجھے اپنے جسم ہی کے متعلق دھوکہ ہو سکتا ہے۔ مگر اپنے سوچنے اور مصروف فکر ہونے کے متعلق دھوکہ نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ڈیکارٹ لفظ فکر میں ہر قسم کے ذہنی اعمال داخل سمجھتا ہے۔ جن کا مجھے شعور ہو سکتا ہے۔ لیکن میں اس سے آگے بڑھ سکتا ہوں۔ یہ اپنا احساس، جس میں کسی شک و شبہہ کی گنجائش نہیں ہے۔ جب میں اس پر غور کرتا ہوں تو ایسی ذات کا احساس معلوم ہوتا ہے جو ایک غیر مکمل، محدود و متناہی معلوم ہوتی ہے۔ پس اس کے لئے کسی ایسی شئے کا تصور بھی لازمی ہے جو غیر محدود و مکمل ہے۔ جس کے ساتھ میں اپنی ذات کا مقابلہ کرتا ہوں اور اپنے آپ کو اس سے کمزور و ناقص پاتا ہوں۔ یہاں ہم کو لفظ تصور اس معنی میں نظر آتا ہے۔ جس معنی میں کہ اس سے ہم عام طور پر واقف ہیں۔

اس لفظ کے یہ معنی کیونکر ہو گئے جن میں اور ان معنی میں جو ہم نے اس کے افلاطون کے فلسفہ میں دیکھے تھے زمین و آسمان کا فرق ہے۔ مختصراً اس کی توجیہ یہ ہے کہ اعیان ثابتہ جو صحیح معنی میں معروف علم ہیں جن کو افلاطون مثال یا تصور کہتا ہے ان کو بعد کے ارباب فکر اور بالخصوص آگسٹائن جو سوائے خدا اور کسی شئے کو قدیم نہ مانتا تھا خدائے تعالےٰ کے افکار ابدی سمجھنے لگے تھے اور یہ کہتے تھے کہ ان کو ہمارے معروضات تجربہ سے ایسی ہی نسبت ہے جیسی مصور کے ذہن کو تصویر سے ہوتی ہے۔ "افکار[1] باری تعالےٰ" سے سولھویں صدی میں اس لفظ کے

---

[1] عقیدۂ اسلامی کے بموجب خدائے تعالےٰ اس قسم کے افعال سے منزہ ہے۔ ۱۲ مترجم

معنی کو اور وسعت دی گئی۔ کیونکہ اس زمانہ میں ارسطو کے علمی اقتدار کے خلاف عام بغاوت ہو رہی تھی اس لئے جس لفظ کو اس نے ترک کر دیا تھا اب اس کو اختیار کیا گیا۔ اور اس کے مفہوم میں ذہن انسانی کے افکار کو بھی داخل کر لیا گیا۔ اب یہ لفظ ان معنی کی جگہ لینے لگا جو قرون وسطیٰ میں لفظ نوع کو حاصل تھے۔ یعنی قسم کے معنی میں نہیں جو اس کے اب معنی ہیں بلکہ ایسی شئے کے معنی میں جو ہمارے اذہان اور اشیائے عالم کے مابین واسطہ ہوتی ہے؛ اور جس کا اذہان کو وقوف ہوتا ہے۔ اور جو ان میں ان اشیاء کی نمایندگی کرتی جو عالم میں اس سے علٰحدہ و مستقل اپنا وجود رکھتی ہیں۔

لفظ تصور کو ڈیکارٹ اور (اس کا انگریز ہم عصر) ہابس اسی معنی میں استعمال کرتے تھے۔ لیکن ہابس کو ڈیکارٹ سے اس بارے میں اتفاق نہ تھا کہ ہم کو مکمل ولامتناہی ذات کا تصور ہو سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہابس لفظ تصور سے کچھ ایسی شئے مراد لیتا ہے جو آلات حس پر ان کے کسی معروض کے ارتسام کا نتیجہ ہو۔ اس کو کسی ایسی ابدی قوت کے تسلیم کرنے میں تکلف نہ تھا، جو، ان تمام اثور کی جو دنیا میں وقوع پذیر ہوتے ہیں علت ہو اور جس کو انسان خدا کہہ سکتا ہو۔ لیکن اس قوت کے صرف افعال ہمارے حواس کو متاثر کرتے ہیں۔ اور انھیں کے ہمارے اذہان میں تصورات ہوتے ہیں۔ اس لئے اس کا ان افعال ونتائج سے علٰحدہ ہم کو کوئی میر تعقل وتصور نہیں ہو سکتا۔ ڈیکارٹ کا اور خیال تھا۔ وہ کہتا ہے اور بھی ایسی چیزیں ہیں جن کا ہم کو اس معنی میں تصور ہو سکتا ہے۔ کہ اس کا تعقل بالکل واضح ہوتا ہے۔ لیکن اس کی ہم اپنے ذہن میں اتنی وضاحت کے ساتھ تمثال قائم نہیں کر سکتے مثلاً ہزار ضلعوں کی شکل۔ ذات کامل کا ہم کو قطعی اور اس معنی میں واضح تصور ہوتا ہے، اگرچہ یہ مفصل نہیں ہوتا۔ مگر اس تصور کے متعلق یہ بھی فرض نہیں کیا جا سکتا کہ یہ خود ہماری ذات سے نکلا ہے۔ جس کو ہم جانتے ہیں کہ ناقص ہے۔ بلکہ ہم کو اپنی ذات ناقص معلوم ہوتی ہے۔ اور اس کے ساتھ ہی اس کمال کا وقوف ہوتا ہے۔ اس کی موجودگی کی یہ فرض کئے بغیر توجیہ نہیں ہو سکتی کہ فی الواقع ایک ایسی شئے کا وجود ہے جو اس وجود کی مصداق ہے۔ چنانچہ ڈیکارٹ کا استدلال ہے کہ ذات کامل کے

تصور کا وجود ہی سب سے زیادہ اس امر کی دلیل ہے کہ اس قسم کی ایک ذات فی الواقع موجود ہے۔ کیونکہ اگر مجھے کسی اور ذات کا تصور ہو تو اس کے متعلق یہ خیال کرنے میں کہ اس کا وجود ہو تو سکتا ہے لیکن فی الواقع نہیں ہے۔ کوئی تناقض لازم نہیں آتا۔ لیکن ایسی کامل ذات کا تصور جو فی الواقع موجود نہ ہو اسی قدر خود اپنی تنقیض کرتا ہے جتنا کہ بغیر وادی کے پہاڑی کا تصور، یا ایسے مثلث کا تصور جس کے زاویوں کا مجموعہ دو قائموں کے برابر نہ ہو۔ کیونکہ یہ ایسی ذات کامل کا تصور ہوگا جو اپنی حقیقت نہ رکھنے کی بنا پر ناقص ہوگی۔

وجود باری تعالٰے کے اثبات کے متعلق اس دلیل کو بالعموم دلیل Onotologieal argument کہتے ہیں اگرچہ اس دلیل کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ اس سے وجود باری تعالٰے کا اثبات ہوتا ہے۔ لیکن ہمیں یہ نہ خیال کرنا چاہئے کہ خود اس دلیل سے اس ذات کے وجود کا اثبات ہوتا ہے۔ جو ہم بالعموم لفظ باری تعالٰی سے سمجھتے ہیں یعنی ایسی ذات جس سے عبادت و وصل کا تعلق ہے۔ اس دلیل سے جو کچھ ثابت ہوتا ہے وہ اس سے کچھ مختلف ہے۔ اول تو اس دلیل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہمیں اپنی ذات کے ناقص و محدود ہونے کا جو شعور ہوتا ہے اس میں ایک غیر محدود و کامل ذات کا شعور مضمر ہوتا ہے۔ دوسرے یہ دلیل ایسے یقین کو نہایت ہی دلنشین پیرایہ میں ظاہر کرتی ہے جس کو شدید سے شدید تشکیک و ارتیابیت بھی سچے دل سے نظر انداز نہیں کر سکتی اور وہ یقین یہ ہے کہ ہر قسم کا فکر و شعور کسی واقعی و حقیقی شئے ہی کا فکر و شعور ہو سکتا ہے۔ اس بارے میں جب ہم سے غلطی ہوتی ہے تو اس غلطی کی وجہ یہ نہیں ہوتی کہ ہم کو کسی غیر حقیقی شئے کا شعور ہوتا ہے۔ بلکہ ہم غلطی سے ایک حقیقی شئے کو دوسری حقیقی شئے یا دو حقیقی چیزوں کو اکٹھا سمجھنے لگتے ہیں حالانکہ دونوں علٰحدہ علٰحدہ ہوتی ہیں۔ یا یہ ہوتا ہے کہ دو چیزیں علٰحدہ ہوتی ہیں۔ اور ہم ان کو اکٹھا سمجھنے لگتے ہیں۔

ڈیکارٹ کے نزدیک اس قسم کی غلطی کا باعث ہمیشہ ایک حد تک خود رائی خودسری ہوتی ہے۔ جب انسان کو فی الحقیقت یہ معلوم نہیں ہوتا کہ دو صورتوں میں سے کونسی صورت کو اختیار کرنا چاہئے تو وہ اس کی بنا پر فیصلہ کرتا ہے۔

علاوہ بریں اگر ہم میں حقیقی علم اور اس کے عکس میں تمیز کرنے کی قابلیت نہ ہو تو ہم اس قسم کی غلطیوں سے نہ بچ سکیں، اور نہ ہی ہو جانے کے بعد ان کی اصلاح کر سکیں۔ ڈیکارٹ کی رائے میں اس قسم کی قابلیت انسان میں ہوتی ہے۔ جب ہمارے ادراک ظاہر و واضح ہوتے ہیں، جب ان چیزوں میں جن کا ہم کو ادراک ہوتا ہے کسی قسم کا ابہام نہیں ہوتا، در ہمیں اس امر کا بھی علم ہوتا ہے کہ جو کچھ اس وقت ہم پر ظاہر ہے اس کے علاوہ ہمارے معروض ادراک میں کوئی شئے نہیں ہے تو اس وقت اگر کسی قسم کا شک رہ جاتا ہے تو وہ اس امر کا کہ کہیں ہم کو کسی ایسے شیطان خبیث نے دھوکہ میں نہ مبتلا کر دیا ہو۔ جس کو محض ہمارے گمراہ کرنے میں مزا آتا ہو۔ جب ہم کو وجود باری تعالے کا یقین ہو جاتا ہے تو یہ شک بھی رفع ہو جاتا ہے۔ وہ ذات کامل ہے اور اس کا ہم کو اس وقت تک تصور نہیں ہو سکتا۔ جب تک ایسی کوئی ذات فی الواقع موجود نہ ہو۔ کیونکہ باری تعالے کے کمالات میں صداقت بھی ایک لازمی جزو ہے۔ لہٰذا اس کی صداقت سے جو شئے ہم پر واضح ہو گی وہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے قطعی ہو گی۔ ہم اس استدلال میں کمزوریوں کی تلاش نہ کرینگے۔ بلکہ یہی ذہن نشین کر لینے پر اکتفا کرینگے کہ اس طریق پر ایک ایسے واضح و جلی علم کی شہادت ملتی ہے، جیساکہ علوم ریاضیہ سے حاصل ہوتا ہے، (جن کا کہ ڈیکارٹ بہت بڑا ماہر تھا) کہ ذات باری بہ ہمہ وجوہ ذات کامل ہے، اور یہ بات خود اس علم کے اندر مضمر ہوتی ہے۔ جو انسان کو خود اپنے وجود کا ایک ذی فکر ذات کی حیثیت سے ہوتا ہے۔ اور اگر کسی کو اپنے وجود ذی فکر کے متعلق شبہہ ہو تو اس کا یقین اس طرح سے ہو سکتا ہے کہ وہ خود اپنے متعلق شک کر دیکھے۔

ڈیکارٹ ذہن متفکر کو ایک ناقابل شک واقعہ قرار دیکر اس کو فلسفہ کا نقطۂ آغاز بناتا ہے۔ اور یہ سوال بعد میں طے کرنے کے لئے چھوڑ دیتا ہے۔ کہ آیا خارج میں بھی کوئی شئے اس کے اُن تصورات کے مطابق ہوتی ہے جو بادی النظر میں اس کا جزو معلوم ہوتے ہیں۔ اس طرح سے اس کا (اور دور حاضر کا بیشتر) فلسفہ قدیم فلسفہ سے بالکل متبائن و ممیز معلوم ہوتا ہے۔ فلاسفۂ یونان کے متعلق بالعموم

یہ کہا جا سکتا ہے کہ انھوں نے عالم کے وجود حقیقی کو جس میں ذہن بھی شامل ہے ناقابل شک قرار دیدیا تھا۔ اور اُن کے نزدیک ذہن کا فرض عالم کو سمجھنا ہے جس کو وہ انجام دیتا ہے۔ اس میں بھی شک نہیں کہ وہ یہ کہتے تھے کہ بہت سی چیزیں حقیقی معلوم ہوتی ہیں جو دراصل نہیں ہیں لیکن بعض چیزوں کو وہ بلاشک و شبہہ حقیقی سمجھتے تھے۔ قرون وسطیٰ کا فلسفہ گو عیسویت کے زیرا ثر تھا اور ممکن ہے اسی بنا پر یہ روح انسانی کو مخلوقات میں سب سے بلند پایہ سمجھتا ہو، اور بلکہ یہ تو اس میں سمجھا ہی جاتا تھا کہ عالم طبیعی تمام کا تمام انسان کے لئے بنا ہے (حالانکہ یہ اس بارے میں ارسطو سے انحراف کرتا ہے) مگر ان سب باتوں کے باوجود اس نے اس موروثی تعین سے انحراف نہیں کیا کہ ذہن انسانی کے علاوہ اور تمام چیزوں کا وجود ناقابل شک ہے۔ ڈیکارٹ اپنے ذہن کے وجود کے علاوہ اور تمام چیزوں کو مشکوک قرار دیتا ہے، اور اس طرح سے یہ قدیم فلسفہ سے یک لخت جدا ہو جاتا ہے۔ نہ ہی اس وجودیاتی دلیل کی امداد کے بغیر وہ اپنے آپ کو قعر شک سے نکال سکتا جس نے اس کو ذات باری کا اس بنا پر یقین دلایا کہ ذات متفکر ہونے کی حیثیت سے خود اس کا وجود ذات باری کے وجود پر دلالت کرتا ہے۔ اور اسی سے دنیا کا وجود بھی قطعی ہو گیا۔ کیونکہ یہ اس کے واضح و جلی تصورات کے مطابق ہے۔ اس دلیل کے بغیر اس کو ذہن متفکر کے وجود کے علاوہ اور کسی شئے کے وجود کا یقین بھی نہ ہوتا۔

اس دلیل کو قرون وسطیٰ کا قدیم ترین اور سب سے بڑا فلسفی انیسلم (جو ۱۰۹۳ء سے ۱۱۰۹ء کینٹربری کا اسقف اعظم رہا ہے) پہلے ہی بیان کر چکا تھا لیکن چونکہ قرون وسطیٰ کے ارباب فکر اس بارے میں قدماء سے علٰحدہ نہ ہوئے تھے کہ ذہن کے علاوہ اور تمام عالم حقیقۃً موجود ہے، اس لئے انھوں نے اس کی اہمیت کو نہ سمجھا۔ اسی لئے قرون وسطیٰ میں کبھی اس نے اس قدر توجہ کو اپنی طرف منعطف نہیں کیا جتنا کہ دور جدید میں ڈیکارٹ کے از سر نو زندہ کرنے کے بعد سے کیا ہے۔

جب ہمارا واضح و جلی علم اس طرح سے یقینی ہو گیا تو یہ بات دریافت کرنی ضروری ہے کہ کون سے علم میں یہ خصوصیت ہوتی ہے؟ یہ تو پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ علوم

ریاضیہ سب سے زیادہ قطعی ہوتے ہیں۔ اور ڈیکارٹ کے نزدیک اجسام کے متعلق صرف ایسا ہی علم واضح و جلی ہوسکتا ہے۔ جیساکہ یا تو ریاضیاتی علم ہوتا ہے اور ان سے ممتد فی المکان ہونے کی حیثیت سے تعلق رکھتا ہے۔ یا جیساکہ میکانکی علم ہوتا ہے۔ اور ان سے متحرک فی المکاں ہونے کی حیثیت سے تعلق رکھتا ہے۔ امتداد جسم کا اصل اصول ہے، کیونکہ اس کے علاوہ کسی جسم میں اور کتنے ہی اوصاف کیوں نہ ہوں ان سب کے بغیر ہی یہ اپنی جسامت رکھہ سکتا ہے۔ لیکن اگر امتداد نہ رہے تو جسم باقی رہ ہی نہیں سکتا۔ جو شئے جگہ گھیرے ہوئے ہوتی ہے اس کی غیر متناہی تقسیم اور مختلف شکل و صورت ہوسکتی ہے۔ اجزا اگرچہ کتنے ہی کیوں نہ ہوں ان کو مختلف طور پر توڑ جوڑ سکتے ہیں۔ اور اس سے مختلف شکلیں پیدا ہوسکتی ہیں۔ مگر اس قسم کا تغیر و تبدل صرف حرکت کے ذریعہ سے ممکن ہے۔ لہٰذا اجسام کے متعلق ان کے امتداد یعنی ان کی جاگیر ہونے کی کیفیت شکل و صورت و حرکت کے علاوہ اور کسی شئے کا واضح و جلی طور پر تعقل نہیں ہوسکتا۔ ان کے علاوہ اور باقی تمام اوصاف جو عموماً اجسام سے منسوب کئے جاتے ہیں مثلاً رنگ گرمی آواز ان میں کچھ ایسی شئے ہی ہوتی ہے، جو ان اجسام میں نہیں ہوتی۔ بلکہ ہمارے اذہان میں ہوتی ہے۔ جن سے ان کا ادراک ہوتا ہے۔ اگر جس طرح ہم ان اوصاف کو محسوس کرتے ہیں اسی طرح سے سمجھ بھی لیں۔ اور یہ تصور کرنے کی کوشش کریں کہ یہ ان اجسام سے متعلق ہیں جن کو ہم رنگین یا گرم وغیرہ محسوس کرتے ہیں تو ہمیں ہر قسم کی الجھنوں سے سابقہ ہوجاتا ہے۔ اور ہم واضح و جلی علم سے بے انتہا دور جا پڑتے رہیں یہ انکار کہ اجسام کے ایسے اوصاف جو ریاضیات و میکانیک کی بحث کے دائرہ سے خارج ہوتے ہیں ان کا دراصل ہمارے ادراک سے علیحدہ وجود بھی نہیں ہوتا، قدیم زمانہ میں دیماقریطوس نے اور خود ڈیکارٹ کے معاصرین میں سے گلیلو اور ہابس نے بھی کیا تھا یہ اس لئے اہم ہے کہ اس سے کائنات طبیعی پر صحیح میکانکی بحث کرنے کے لئے راستہ صاف ہوگیا تھا، کائنات طبیعی پر میکانی بحث اس زمانہ میں زیادہ تشفی بخش حالات میں ہوسکتی تھی۔ کیونکہ اسی زمانہ میں کیپلر (۱۵۷۱ء تا ۱۶۳۰ء) گلیلو اور خود ڈیکارٹ نے دو نظریے قائم کو لئے تھے، جن کو بعد ازاں سر آئزک نیوٹن

نے حرکت کے قانون اول و دوم کی حیثیت سے مرتب کیا تھا۔ ان میں سے اول تو وہ قانون ہے کہ جب تک کہ کسی جسم پر کوئی خارجی قوت عمل نہ کرے اس وقت تک یہ حالت سکون یا یکساں حالت حرکت (جو ایک لائن میں ہوگی) باقی رہے گا۔ اور دوسرا یہ ہے کہ تغیر حرکت جو اس قوت کے علاوہ جس نے کہیں کو پہلی مرتبہ متحرک کیا تھا کسی اور ایسی قوت کی بنا پر ہوگا، جو اس جسم پر عمل کرے گی) اور ہمیشہ اس سمت میں ہوگا جس سمت میں یہ نئی قوت عاملہ حرکت دے گی، اور اس قوت کے متناسب ہوگا۔ اس طرح سے اب جو حرکت ہوگی وہ مرکب ہوگی، جسم کی اصلی حرکت کا جو اس جسم میں دوسری قوت عاملہ سے ایسی حالت میں ہوتی کہ یہ ساکن ہوتا۔

مظاہر طبیعی کی طرف ریاضیاتی ومیکانی اصول پر توجیہ وتشریح کرنے میں ہابس اور ڈیکارٹ بالکل متحد تھے۔ لیکن ہابس کو اس بارے میں ڈیکارٹ سے بھی زیادہ غلو تھا۔ اس کے نزدیک نہ صرف طبیعی اعمال بلکہ شعور میں بھی ایک قسم کی حرکت دستیاب ہوسکتی ہے۔ لیکن ڈیکارٹ کے نزدیک ذہن یا شعور کو متحرک کہنا یا جسم سے شعور وتفکر کے فعل منسوب کرنا بے معنی تھا۔ اس کے نزدیک انسان کو امتداد کا واضح وجلی تصور فکر سے علحدہ ہوتا ہے۔ اور فکر کا واضح وجلی تصور امتداد سے علحدہ ہوتا ہے۔ اسی وجہ وہ ممتد یعنی مادہ اور ذات شاعر یعنی ذہن دونوں کو ایک ہی نام یعنی "جواہر" سے موسوم کرسکتا تھا۔ یعنی ایسی اشیا ہیں جو کہ اپنا علحدہ مستقل وجود رکھنے کی قابلیت رکھتی ہیں۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا تعقل دوسرے سے علحدہ ہوسکتا۔ بلکہ سچ پوچھو تو علحدہ ہونے کے علاوہ ان کا اور کسی صورت سے تعقل ہو ہی نہیں سکتا۔ لیکن ذہن ومادہ کا اس بین اختلاف کے باوجود (یعنی ان کا ایک دوسرے سے بالکل علحدہ ہونا) جب ہم خود اپنے وجود کے اندر ان کے گہرے تعلق کو دیکھتے ہیں تو ایک سخت دقت کا سامنا ہوتا ہے۔ ان کے اس اتحاد ویکجائی کے مسئلہ نے ڈیکارٹ اور اس کے متاخرین کو کچھ کم دق نہیں کیا۔ جاندار اجسام کو وہ مشین کے مثل قرار دیتے تھے۔ ان کے اندر جو کچھ وقوع پذیر ہوتا ہے اس کی توجیہ تو صرف میکانی اصول ہی سے ہونی چاہیے، اور یہ جیسا کہ ہم بیان کرچکے ہیں عالم طبیعی پر منطبق ہوتے ہیں۔

جس کا یہ جزو ہیں۔ برخلاف ان کے ذہنی حالتوں کی توجیہ جسمانی حرکات سے ہوتی نظر نہیں آتی۔ جس طرح سے کہ جسمانی حرکات کے توجیہ نفسی حالتوں سے نہیں ہوتی۔ بایں ہمہ اس امر کا بھی یقین ہے کہ خود ہمارے تجربہ میں جسمانی حرکات اور ذہنی حالتیں ایک دوسرے کو متاثر کرتی ہیں۔ خود ڈیکارٹ نے اس مشکل سے عہدہ برآ ہونے کی جو کوشش کیں ان کو بھی ہرگز کامیاب نہیں کہا جا سکتا۔ اس مشکل نے نفس وجسم کے تعامل کو ناممکن سے ممکن تو کر دیا، مگر یہ نہیں کہ کچھ اس تعامل کو نسبتہً قابل فہم بھی کر دیا ہو۔ ڈیکارٹ کہتا ہے کہ یہ تعامل جسم کے صرف ایک حصہ میں ہوتا جس کو غدہ صنوبریہ کہتے ہیں۔ یہ غدہ دماغ میں واقع ہے۔ اور تعامل حیوانی ارواح کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ ان کو وہ ایک لطیف قسم کی رطوبت قرار دیتا ہے۔ جو قلب میں خون کے بہترین اجزا سے مقطر ہوتی ہے۔ اور وہاں سے ٹھیک کہیا وی اصول پر دماغ کی طرف جاتی ہے اور اور دماغ سے اعصاب وعضلات کی طرف آتی ہے۔ ان ارواح کی حرکت ہی حیوانات میں کل قطری حرکات کا باعث ہوتی ہے۔ لیکن انسانوں میں یہ حرکت ذہن کے تابع ہو سکتی ہے۔ اگرچہ یہ ذہن سے پیدا نہیں ہوتی ! یہ ارواح حیوانی محض خیالی اختراع ہیں ! اور اگر یہ جسم حیوانی میں ایک شئے ایسی ہے جس کو غدہ صنوبریہ کہتے ہیں لیکن اس کو ذہن کا مرکز قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں ! اور اگر یہ ذہانت کا مرکز ہو بھی تو بھی جس دقت کے دور کرنے کے لئے اس کو مانا گیا تھا وہ اپنی جگہ پر قائم رہتی ہے۔

اس سے زیادہ قرین قیاس وہ نظریہ ہے جو اتفاقیت کے نام سے مشہور ہے۔ اور بعد میں اتباع ڈیکارٹ میں رائج ہوا۔ یہ آرنلڈ گیولینکس (۱۶۶۹ء۔ ۱۶۲۵ء) کے نام سے خاص طور پر منسوب کیا جاتا ہے۔ اس نظریہ کی رو سے جسم ونفس کے مابین وراصل کوئی حقیقی تعامل نہیں مانا جاتا۔ نفس یا ذہن کے وجود کی صرف یہی توجیہ ہوگی کہ اس کو خدا پیدا کر دیتا ہے۔ جسم ونفس کے مابین اگر کوئی مشابہت ہو سکتی ہے تو صرف اس قدر کہ دونوں فعل خداوندی کے تابع ہیں۔ اس نظریہ کی رو سے عصب بصری کا آفتاب کی شعاعوں سے متہیج ہونا میری ضیائی حس کی علت نہیں ہے۔ لیکن عصب بصری کے متہیج ہونے کے وقت خدائے تعالیٰ مجھ میں ضیائی حس پیدا کر دیتا ہے۔ نہ ہی میرا اپنے ہاتھ کو حرکت دینے کا ارادہ

اس کی حرکت کا باعث ہوتا ہے، بلکہ جس وقت میں ہاتھ کو حرکت دینے کا ارادہ کرتا ہوں اس وقت خدائے تعالیٰ ہاتھ کو حرکت دیدیتا ہے۔ آخرالذکر مثال میں ہم کو یہ خیال کرنے کی ضرورت نہیں ہے، کہ اس میں اول الذکر مثال کی نسبت موقع خودبخود یا خدائے تعالیٰ کی مرضی کے بغیر پیدا ہوتا ہے، کیونکہ اس مثال میں بھی حرکت مادہ اور حرکت کے قوانین کلی کے تابع ہوتی ہے، جن کو اسی کا ارادہ عالم وجود میں لاتا ہے۔ وہی ہمارے ارادہ اور ہماری حرکت جسمانی کا باعث ہوتا ہے۔ اس طرح سے جسم و نفس کو دو ایسی گھڑیوں سے نسبت دی جا سکتی ہے جن کو اس طرح سے کنجی دی گئی ہے کہ دونوں کا وقت ایک ہی ہو۔ جو حرکت ایک کرے وہی دوسری کرے۔ اس طرح سے اتفاقیت یہ فرض کرتی ہے کہ ذہن یا نفس کے متعلق جب یہ کہا جاتا ہے کہ یہ ادراک کرتا ہے تو اس وقت اس کی اس حالت کا انحصار براہ راست خدائے تعالیٰ پر ہوتا ہے۔ اور اس میں ان اجسام کا کوئی واسطہ نہیں ہوتا جن کا اس کو ادراک ہوتا ہے۔ دوسری طرف یہ اس بات کا مدعی ہے کہ صرف خدا کے توسل سے اجسام واذہان یکجا جمع ہو سکتے ہیں۔

اتباع ڈیکارٹ میں سے ایک شخص نکولس میلبرنیشی (۱۶۳۸ء ۔ ۱۷۱۵ء) نامی نے ان خیالات میں اور بھی غلو کیا۔ اس کی تعلیم تھی کہ کسی امتداد یا جسامت کے ریاضیاتی اوصاف کا وقوف کرنے میں جو ہم کو اس کا واضح و جلی تصور رہتا ہے (تصور ہونے کی حیثیت سے اجسام کے عالم سے تو منسوب نہیں کیا جا سکتا، اور نہ تصور امتداد ہونے کی حیثیت سے یہ ذہن سے منسوب ہو سکتا ہے۔ کیونکہ ڈیکارٹ کے اصول کے بموجب اس کو تو امتداد سے کوئی تعلق ہی نہیں) وہ صرف خدا سے منسوب ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اسی کی ذات کے اندر دونوں قسم کی تکوینیں جمع ہیں۔ پس میلبرنیشی کے نزدیک اجسام کا فہم (جیساکہ عالم ریاضیات کو ہوتا ہے) کرتے وقت جو چیز ہمارے سامنے ہوتی ہے وہ خود ہمارے اذہان کے تصورات نہیں ہوتے بلکہ وہ تصورِ خدا کے ہوتے ہیں۔ یہ اجسام کے ابدی نمونے ہوتے ہیں۔ جن کا عالم ممتد و مادی بنا ہوا ہے۔ اس لئے کہا جا سکتا ہے کہ ہم تمام اشیا کو خدا میں دیکھتے ہیں۔ یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ اس نظریہ میں تصورات کی جن کو ڈیکارٹ افکار انسانی

کے معنی میں سمجھا ہے اس طرح توجیہ کی گئی گویا کہ یہ آگسٹائن کے تصورات ہیں جن سے کہ وہ افکار ربانی مراد لیتا ہے۔ اس میں بھی شک نہیں کہ میلبرنیشی فلاسفہ میں آگسٹائن کو خاص طور پر وقعت کی نگاہ سے دیکھتا تھا۔

ڈیکارٹ اور اس کے متبعین کا فلسفۂ ذہن و مادہ امتداد و فکر کو ایک دوسرے کا مقابل قرار دیتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک ایسی شئے ہے جو کہ دوسری نہیں ہے۔ اور ان کے مابین سوائے اس کے کوئی شئے مشترک نہیں ہے کہ دونوں ایک خالق کی مخلوق ہیں۔ مادہ اور ذہن کی پیدائش کا ذات باری پر منحصر ہونا الیسا امر ہے جس کی بنا پر ایک سچا متبع ڈیکارٹ ان کے جوہر ہونے سے انکار کر سکتا ہے۔ کیونکہ اگر جوہر کے وہ معنی لیے جائیں جو ڈیکارٹ نے لئے تھے یعنی وہ شئے کسی اور شئے سے باخوذ نہ ہو بلکہ بذاتہ مستقل ہو تو اس معنی میں یہ جوہر نہیں کہلائے جا سکتے۔ چنانچہ ایک فلسفی نے فی الواقع ان کے جوہر ہونے سے انکار کیا ہے۔ اس فلسفی کا آغاز تو متبع ڈیکارٹ ہی کی حیثیت سے ہوتا ہے۔ لیکن خود اس کی ہستی اس قدر جلیل القدر ہے کہ اس کو کسی کا متبع نہیں کہہ سکتے۔ یہ شخص یہودی بروچ یا بینڈکٹ اسپی نوزا (سنہ ۱۶۳۲ تا ۱۶۷۷) کے نام سے مشہور ہے۔ اس کے نزدیک جوہر صرف ایک ہے۔ اور وہ خدا یا فطرت ہے۔ اور امتداد و فکر کو اس کے اوصاف و خواص کہہ سکتے ہیں۔ اس کے نزدیک اس جوہر کے صرف یہی اوصاف نہیں۔ ممکن ہے کہ اور ہوں۔ مگر ہم کو صرف انھیں دو کا علم ہے۔ اتفاقیہ کی طرح اسپی نوزا کے نزدیک بھی ان اوصاف میں باہم تعامل یا تجاوز نہیں ہوتا۔ خدا یا کائنات کی ماہیت کو ان میں سے کسی ایک کے ذریعہ سے بیان کر سکتے ہیں۔ کہہ سکتے ہیں ان کے مابین ایک مکمل قسم کی توازیت پائی جاتی ہے۔ اسی وجہ سے ذہن میں کوئی ایسی شئے نہیں ہوتی جو کسی جسمانی یا مادی شئے کا تصور یا ذہنی رخ نہ ہو۔ نہ ہی مادی عالم میں کوئی ایسی شئے ہے جس کے مطابق ذہن میں کوئی تصور نہ ہو۔

کل مادی عالم کے ساتھ اس کا فہم وابستہ ہوتا ہے۔ اور یہی فہم متعلم طبیعیات

لہ۔ دیکھو حاشیہ صفحہ ۹۹ ۱۲ مترجم

کی غایت و منتہی ہوتا ہے۔ اس میں مقاصد یا علل آخری کا کوئی خیال نہیں ہوتا بلکہ صرف ریاضیاتی یا میکانیکی ضرورت مدنظر ہوتی ہے۔ اس کا وہ ناقص فہم جو بالعموم انسان کو ہوتا ہے، اور اس کی ذہنیت ہوتا ہے، وہ دراصل اس عالم کے اس جزو کا شعور ہوتا ہے جس کو خود اس کا جسم کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ اگر اور کسی شئے کا علم ہوتا ہے وہ صرف اسی نسبت سے جس نسبت سے یہ اس کے ساتھ بالواسطہ یا بلاواسطہ تعلق رکھتی ہے۔ ہمارے ذہنوں میں جو شئے بھی ہمارے اجسام سے تعلق رکھتی ہے حالانکہ ہمارے اجسام صرف ایسی چیزیں ہیں جن کو ذہن نے مادی عالم سے علیحدہ کرلیا ہے (یا جیساکہ اسپی نوزا کہتا ہے کہ اس کو خدا سے (وصف امتداد کے ماتحت جدا کرلیا ہے) صرف اس حد تک ان سے تعلق رکھتی ہے کہ خود وہ بھی ایک کامل نظام فکر سے علیحدہ ہوتے ہیں اس نظام کو اسپی نوزا خدائے تعالےٰ کا نامتناہی فہم کہتا ہے۔ ایسے وہ جذبات ہوتے ہیں جو اس کوشش کے مطابق ہیں جس سے ایک خاص جسم ایک عرصہ کے لئے اپنا علیحدہ وجود قائم رکھتا ہے۔ نیز اس خاصہ کی نوعیت بھی ایسی ہی ہے جس سے انسان اپنی خاص اغراض کے ماتحت خود بخود عمل کرنے لگتا ہے۔ اس خاصہ کا تجربہ ہم کو اس وقت ہوتا ہے جب کہ ہماری حرکات کی علت قریب ایسے اعمال ہوتے ہیں جو ہمارے جسم کے اندر ہوتے ہیں۔ اور ان کے بعیدی اسباب مادی عالم میں ہوتے ہیں جو ہمارے احاطۂ فہم سے باہر ہوتے ہیں۔ چنانچہ اسپی نوزا کی رائے میں قدرت یعنی آزادی ارادہ کا شعور محض اس امر کا نتیجہ ہے کہ ہم کو معلول کا تو براہ راست ادراک ہوتا ہے اور علت سے ہم بے خبر ہوتے ہیں۔ اگر پتھر کو پھینکا جائے اور اس عالم میں کہ یہ اوپر کو جارہا ہو اس کو کسی نہ کسی طرح سے خدائے تعالیٰ شعور عطا فرمادے تو یہ اپنے آپ کو متحرک تو پائے گا لیکن اس کو اس امر کا علم نہ ہوگا کہ کس شئے نے اس کو حرکت دی تھی۔ اور اسی حالت میں ممکن ہے یہ حرکت کو اپنی ہی پیدا کردہ حرکت خیال کرنے لگے۔ اپنے جن افعال کو ہم از خود وقوع میں آجانے والے کہتے ہیں ان کے باب میں ہماری حالت اس پتھر کی سی ہوتی ہے۔

بلاشبہ بعض حالتوں میں جو ہم کو شعور قدرت ہوتا ہے اس کی اس طرح

سے توجیہ ہوتی نہیں معلوم ہوتی۔ اور آیا یہ کہ اگر ہماری حالت اسپی نوزا کے پتھر کی سی ہو تو کیا ہم اپنے آپ کو از خود متحرک خیال کرتے یہ بھی بہت کچھ مشکوک ہے۔ بہر حال جو بھی کچھ ہو یہ ہم کو کہنا پڑے گا کہ اسپی نوزا کے نزدیک اس امر کی تحقیق سے کہ ہمارا فرضی شعور قدرت ہمارے علم کی بنا پر پیدا ہوتا ہے ہماری کوئی بیش قیمت شے نہیں کھو جاتی۔ اس کے نزدیک ایک بیش قیمت شئے وہ شعور قدرت بھی ہے جو اس کے نزدیک جہل یا نقصان علم سے پیدا نہیں ہوتا، بلکہ علم سے پیدا ہوتا ہے۔ جس حد تک کہ انسان اپنے وجود اپنے اعمال و افعال کو کائنات یا جیسا کہ اسپی نوزا کہتا ہے خدا کی ابدی اور غیر متغیر ماہیت کا ایک نتیجہ خیال کرتا ہے، اس حد تک وہ اس قید سے آزاد ہو جاتا ہے جس میں کہ وہ بے صرفہ امید و بیم کے رحم و کرم پر ہوتا ہے۔ اور جب تک وہ یہ خیال کرتا رہتا ہے کہ میرے لئے اس کل سے علٰحدہ بھی جس کا کہ وہ جزو ہے اغراض و امکانات ہیں اس وقت تک وہ اسی امید و بیم کی حالت میں مبتلا رہتا ہے۔ اسپی نوزا اس نظریہ کو اختیار کر سکتا ہے۔ کیونکہ اس کو یقین ہے کہ کوئی آرام و آسائش اس سے زیادہ نہیں ہو سکتی جو علم سے نصیب ہوتی ہے۔ اور جس کا اختتام بقول اس کے باری تعالےٰ کی عقلی محبت پر ہوتا ہے۔ اس سے اس کی مراد وہ جذبہ نہیں ہے جو ہم کو کسی دوسرے ایسے شخص کے متعلق ہو سکتا جو ہم سے محبت رکھتا ہو یا جس کے متعلق ہم کو یہ یقین ہو کہ وہ ہماری محبت کے عوض محبت کرے گا۔ خدا کے ساتھ جو انسان کو محبت ہوتی ہے اس میں اس طرح سے عوض و معاوضہ کا سوال نہیں ہوتا جس طرح کہ اس محبت میں نہیں جس کا ارسطو ذکر کرتا ہے۔ ارسطو اور اسپی نوزا دونوں کے نزدیک خود خدا کو جو علم دالتذاذ ہو سکتا وہ اپنی ہی نوعیت و ماہیت کے متعلق ہو سکتا لیکن یہاں آکر ان دونوں فلسفیوں کے مابین مشابہت ختم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ ارسطو کہیں یہ نہیں کہتا کہ ہمارا وجود خدائے تعالےٰ کے وجود میں شامل ہے۔ یا یہ کہ خدا کا جو ہم کو علم ہے، اور خدا سے جو ہم کو محبت ہے وہ خود خدا کے اس علم و محبت میں شامل ہے جو اس کو اپنی ذات کا ہے۔ لیکن اسپی نوزا کی تعلیم یہ ہے کہ خدا کے متعلق جو ہم کو علم و فہم ہوتا ہے وہ جزو ہے خدا کے غیر محدود علم فہم کا۔ اور ہم کو جو اس سے عقلی محبت ہے وہ جزو ہے اس غیر محدود محبت کا جو خدا کو اپنے سے ہے۔

ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ خدا کو بھی ہم سے محبت ہے۔ لیکن یہ اس محبت سے کچھ مختلف نہیں جو ہم کو خدا سے ہے۔ ہم کو جو خدا سے محبت ہے وہ جزو ہے اس محبت کا جو خدا کو اپنی ذات سے' اور ہماری یہ محبت خود اپنے نفوس سے ہوتی ہے۔ کیونکہ ہمارے اذہان و افکار جن پر ہمارے نفوس مشتمل ہوتے ہیں، جس حد تک کہ عمل فکر کو واضح اور کامل طور پر انجام دیتے ہیں اس ابدی نظام فکر کا جزو ہیں۔ جو وصف فکر کے نقطۂ نظر سے خدا ہے اسی طرح ہمارے اجسام اس متحرک و ابدی مادی نظام کے اجزا ہیں۔ جو وصف امتداد کے نقطۂ نظر سے خدا ہے۔ اگرچہ اسپی نوزا لفظ خدا کا بہت ذکر کرتا ہے مگر اس لفظ کے معنی بالکل مختلف لیتا ہے۔ اس کے معنی اہل مذہب کے معنی سے اس قدر مختلف ہیں کہ ایک عرصہ تک وہ عام طور پر ملحد اور بہت بڑا ملحد خیال کیا جاتا تھا۔ لیکن اگر ملحد کے معنی لامذہب کے لئے جائیں تو اس لفظ کا اطلاق کسی طرح سے اسپی نوزا پر ہو ہی نہیں سکتا۔ کیونکہ وہ اس اثر کے بیان کرنے کے لئے جو اس پر اس فطرت یا قدرت پر غور کرنے سے مرتب ہوا تھا جس کا قوانین حرکت و مادہ اور قوانین فکر میں یکساں جلوہ نظر آتا ہے، مذہب کی نہایت ہی بلند پایہ زبان کو بھی کافی سے زیادہ خیال نہ کرتا تھا۔

لیکن یہ معلوم کرنا آسان نہیں ہے کہ اس غور و فکر میں جزئی و انفرادی اذہان انسانی کے لئے کونسی شخصیت باقی رہ جاتی ہے۔ جس طرح سے کہ میرا یا تمہارا جسم طبیعی کے نقطۂ نظر سے عالم مادہ و حرکت کا جزو ہے۔ اور اس عالم کے باقی اجزا سے اس سے زیادہ ممتاز نہیں جتنے کہ اس کے وہ چھوٹے یا بڑے حصے ہوتے ہیں جن کو ہم اپنی مصلحت کی بنا پر غور و فکر کے لئے چن لیا کرتے ہیں۔ اسی طرح میرے یا تمہارے فکر میں، جس حد تک کہ یہ اس عالم مادہ و حرکت کے قوانین اور متفکر کے جسم کا ٹھیک اس نسبت سے جو کہ اس کو کل کے ساتھ ہے صحیح علمی فہم کی حد تک پہنچ جاتا ہے، مجھ میں یا تم میں اس کے سوا کوئی خاص وجہ امتیاز نہیں ہوتی کہ ہم میں سے ہر ایک کے لئے اس عالم کا ایک مختلف حصہ یعنی خود انسان کا جسم بطور پیش گاہ کے ہوتا ہے۔ اس موقع پر ہم کو اس امر کا ضرور ذکر کر دینا چاہیے کہ اسپی نوزا کے زمانہ میں

جو کہ گلیلو اور نیوٹن کا زمانہ تھا شایقین سائنس کی توجہ میکانیک و طبیعیات کے مسائل پر مبذول تھی۔ ان مسائل کے اعتبار سے اگر دیکھا جائے تو جسم یا نفس دونوں کی انفرادیت کی کوئی اہمیت معلوم نہیں ہوتی۔ متعلم حیاتیات اس مسئلہ سے بے پروائی نہیں برت سکتا جو ایک خاص عضویہ (درخت یا حیوان) کو اپنی نوع کو ایک فرد کہلانے کا مستحق کرتا ہے۔ لیکن متعلم طبیعیات کو عضویوں اور دیگر اجسام میں امتیاز کرنے سے دلچسپی نہیں ہوتی۔ اس کو صرف حرکت اور کشش ثقل دریافت کرنے سے دلچسپی ہوتی ہے۔ جو عضوی اور غیر عضوی ہر قسم کے اجسام پر یکساں عمل کرتی ہیں۔ اسی طرح سے اگرچہ اس میں شک نہیں کہ مختلف اذہان ریاضیات و میکانیک کے حقائق کے دریافت کرنے اور سمجھنے کی قوت مختلف ہوتی ہے۔ مگر خود یہ حقائق اس قدر مجرد ہوتے ہیں کہ جب یہ ایک بار دریافت ہو چکتے" اور سمجھ میں آجاتے ہیں تو انفرادی طور پر محققین کا کام ختم ہو جاتا ہے۔ اب یہ نتائج عام ملک ہو جاتے ہیں۔ اوران کے معمولی طالب علم کو اب اس طرح سے کام کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی جس طرح سے پہلے محققین نے کیا تھا۔ یہ امر کہ ان لوگوں نے ان کو کس طرح دریافت کیا تھا محض تاریخی واقعہ رہ جاتا ہے۔ لیکن شعرا مصورین اخلاقی و مذہبی معلمین یا فلاسفہ کا یہ خیال نہیں۔ ان کی تعلیم کو ان کی شخصیت سے جدا نہیں کر سکتے۔ کیونکہ ان کے اقوال ان کی شخصیت کا مظہر ہوتے ہیں۔ ان کو از سر نو اس طرح سے بیان نہیں کیا جا سکتا کہ اب ان لوگوں کی تصانیف میں تلاش کرنے کی ضرورت نہ رہے جنھوں نے ان کو پہلے پہل بیان کیا تھا۔

اور لوگوں کی طرح اسپی نوزا کا بھی یہی حال ہے۔ لیکن اس کا معیار ریاضیات و طبیعیات کے اس قدر قریب ہے کہ اس امر کو دیکھ کر ذرا حیرت نہیں ہوتی کہ اس کا ایسا معاصر جو اس کے فلسفہ کے سمجھنے کی سب سے زیادہ قابلیت رکھتا تھا، اس طرح سے اس کے سب سے بڑے نقص کو دور کرنا چاہتا ہے کہ گویا اسپی نوزا فلسفہ کی اس کثرت کو ملحوظ رکھنا چاہتا ہے جس کی میز و متباین انفرادیتیں جوہر واحد کی وحدت میں دبی جا رہی تھیں جرمنی کا فلسفی گاٹفرائڈ ولہیلم لیبنز (۱۶۴۶ء تا ۱۷۱۶ء) جو اصول انفرادیت کے سوال کو جس پر قرون وسطیٰ کے ارباب فکر بہت کچھ توجہ

صرف کر چکے تھے پھر اٹھاتا ہے۔ اگرچہ ڈیکارٹ کے نزدیک یقین کی اصل اساس متفکر کے لئے اپنے وجود کا ایقان تھا لیکن اسپی نوزا کی طرح اس کی توجہ بھی ریاضیاتی و میکانی مسائل پر اس قدر مائل تھی کہ اس نے فکر و امتداد ذہن و مادہ کے فرق کے متعلق اتنا زور دیا کہ ایک فرد متفکر اور دوسرے فرد متفکر میں فرق کرنے کی پروا نہ کی۔ وہ جو کچھ اپنے وجود کے متعلق کہتا ہے وہی ہر متفکر فرد کے متعلق کہا جاسکتا ہے۔

ذاتی طور پر اسپی نوزا اور لیبنز کی سیرت و حالات میں جس قدر عظیم تفاوت تھا اس کا تصور بھی مشکل سے ہو سکتا ہے۔ اسپی نوزا کو چوبیس سال کی عمر میں اس کے ہم مذہب امسٹرڈیم کے یہودیوں نے بے دین قرار دیکر اپنے مذہب سے خارج کر دیا تھا۔ اس کے بعد بھی وہ ہالینڈ ہی میں رہا۔ اور نہایت ہی سادگی کے ساتھ زندگی بسر کی جو خانگی علائق اور سرکاری فرائض دونوں سے مبرا تھی۔ وہ اپنی گزراوقات عینک کے شیشے تیار کر کے کرتا تھا۔ اور ہرگز کوئی ایسا ہدیہ یا تحفہ قبول نہ کرتا تھا جس سے اس کو اپنی آزادی میں خلل پڑتا ہوا معلوم ہوتا تھا۔ اس طرح سے وہ ہمہ تن علمی و فلسفیانہ مطالعوں میں اپنا وقت صرف کر سکتا تھا۔ اور اس کو اپنے خیالات کے چھپانے یا کسی سے بحث و مباحثہ کرنے کی مطلق حاجت نہ تھی۔ اس کے برعکس لیبنز ایک درباری اور دنیا دار آدمی تھا۔ سائنس اور فلسفہ کا مطالعہ اس کے مشاغل کا صرف ایک جزو تھا۔ گو اس میں شک نہیں کہ بڑا جزو تھا۔ علاوہ ازیں وہ علمی سوسائٹیاں بھی قائم کرنے میں مشغول رہتا تھا جن کے ذریعہ سے وہ کیتھولک اور پراٹسٹنٹ کلیساؤں کو متحد کرنا چاہتا تھا۔ نیز وہ شاہان ہینوور کے ہاں ملازم تھا۔ ان کی تاریخ لکھنے اور عہدنامے اور بین الاقوامی اہمیت کے دیگر کاغذات کے جمع کرنے میں مصروف رہتا تھا۔ خیالات و آرا کی تاریخ کے بارے میں اس کا علم بہت وسیع تھا۔ اسی بنا پر اس کی رائے تھی کہ مختلف مذہب اور فرقوں کے اثباتی دعوے تو بسا اوقات صحیح ہوتے ہیں، لیکن انکاروں میں ان سے اکثر لغزش ہوتی ہے۔ اس لئے جہاں تک ممکن ہوتا وہ اپنے اور دیگر ارباب فکر کے نظریات کے متفق علیہ امور پر زیادہ زور دیتا ہے۔ یہاں تک تو کچھ ہرج نہیں۔ لیکن اس کی

بنا پر وہ امور اختلافیہ کے گول مول کرنے اور چھپانے پر مائل ہو جاتا ہے۔ اسی وجہ سے بہ حیثیت فلسفی کے جس قدر وہ اسپی نوزا کا مرہون منت ہے اس کا قرار واقعی حد تک اقرار نہ کرنے کے بارے میں بزدلانہ سکوت سے مطعون کیا جاتا ہے کیونکہ اسپی نوزا کو اس کے زمانہ کے اکثر لوگ لامذہب خیال کرتے تھے۔ اور لیبنز اس کی تردید کرتا تو یہ بدگمانی بہت کچھ رفع ہو سکتی تھی۔

پس لیبنز نے انفرادیت کی نوعیت کی طرف اپنی توجہ مبذول کی۔ صحیح انفرادیت کہاں مل سکتی ہے۔ طبیعی سالمات یا ایٹمس میں نہیں اگرچہ ایٹم کے معنی یونانی میں بالکل وہی ہیں جو انڈیویجول کے لاطینی میں ہیں۔ کیونکہ ایسے سالمات کا وجود مان بھی لیا جائے جو واقعی طور پر ناقابل تقسیم ہوں تو بھی ان کا ممتد فی المکان ہونا لازمی ہے۔ لہذا ان کے اجزا ہونے بھی لازمی ہیں۔ گو ایسی قوت کا وجود نہ ہو جو ان اجزا کو ایک دوسرے سے علٰحدہ کرے یہی نہیں بلکہ ان کے اجزا کا بھی قابل تسلیم ہونا لازمی ہے۔ اور اسی طرح ان کے اجزا کا علیٰ ہذا اس طرح سے جہاں تک بھی انسان جستجو کرے صحیح انفرادیت۔ حقیقی و ناقابل تقسیم وحدت تک نہیں پہنچ سکتا۔ لہذا کائنات کی مادی و ممتد اشیا سے ہم جس قسم کی وحدت منسوب کرتے ہیں۔ جس کو اسپی نوزا وصف امتداد کے ماتحت خدا کہتا ہے، وہ چھوٹے سے چھوٹے ذرہ تک درحقیقت خود اس شئے کے اندر نہیں ہوتی۔ مشاہدہ کرنے والے کے ذہن کے اندر ہوتی ہے۔ اور اس کو ایسی شئے جو لامتناہی طور پر کثیر ہے ایک معلوم ہونے لگتی ہے۔ لیکن اذہان جو کہ ممتد فی المکان نہیں ہوتے اور جن کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان کے حصے ہوتے ہیں، ان کے اندر ایک حقیقی قسم کی وحدت و فردیت پائی جاتی ہے، اگرچہ ان میں سے بعض ہی کو فرد کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اس قسم کے افراد جن کو وہ بہ حیثیت مجموعی وحدات کہتا تھا۔ ایسی اشیا ہیں جو دراصل موجود ہوتی ہیں، جن اشیا کو ہم اجسام یعنی مادی و ممتد چیزیں کہتے ہیں۔ ان کا لامتناہی طور پر قابل تقسیم ہونا یہ ظاہر کرتا ہے کہ درحقیقت واقعی نہیں ہیں۔ کیونکہ تم کبھی ان کے حقیقی عناصر تک نہیں پہنچ سکتے۔ طبیعی سالمات یا ناقابل تقسیم ذرات کا دراصل وجود نہیں۔ قدما میں دیماقریطوس کی یہی رائے تھی۔ زمانہ حال کے بھی بعض فلاسفہ یہی کہتے ہیں۔

دراصل جو شئے مادی و ممتد ہوتی ہے وہ محض مظہر یا ایک ظاہر واقعہ ہوتا ہے۔ بعض چیزیں مادی اور ممتد معلوم ہوتی ہیں۔ مگر درحقیقت بطور خود مادی و ممتد نہیں ہوتیں۔ خود ان میں اسی قسم کی وحدت ہوتی ہے جو ذہن کے اندر ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ان کو خود اپنا شعور نہیں ہوتا۔ مگر اس سے یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ وہ ذہن نہیں ہیں۔ بقول ڈیکارٹ میرا سوچنا میرے موجود ہونے کا ثبوت ہے۔ لیکن جب میں سوچتا نہ ہوں یا سوتا اور خواب دیکھتا ہوں یا یہ کہ خواب بھی نہ دیکھتا ہوں بلکہ محض سوتا ہوں تو کیا میرے نفس کا وجود جو مجھ میں سوچتا ہے باطل نہیں ہو جاتا۔ اگر یہ باطل ہو جاتا ہے تو وہ تسلسل باقی نہ رہے گا جو میرے سونے اور جاگنے کی حالتوں میں ہوتا ہے۔ میں گھنٹے کی چھٹی آواز پر نہ اٹھ سکوں گا جب کہ پانچ آوازیں مجھ کو جگانے میں ناکام رہ چکی ہوں گی۔ اطمینان اور چین کی نیند لینے کے بعد میں سوچنے کے لئے تازہ دم نہ ہو جاؤں گا۔ لیبنیز کے نزدیک ہمارے نفوس کو ذرا ذرا سے ادراکات اس وقت بھی ہوتے رہتے ہیں جب کہ ہم ایسی حالت میں ہوتے جس میں کسی طرح سے بھی باشعور نہیں کہا جا سکتا۔ اس مقام پر وہ "باب شعور کے باہر" ذہنی زندگی کے موجود ہونے کی طرف توجہ دلاتا ہے۔ اور تحت الشعوری نظریہ کا پیشرو نظر آتا ہے جو نفسیات جدید میں بہت اہم مرتبہ رکھتا ہے۔ لہٰذا بعض وحدتیں تو ایسی ہوتی ہیں جیسی کہ ہمارے نفس کی اس وقت حالت ہوتی جب ہم محسوس تو کر سکتے۔ مگر استدلال نہ کر سکتے۔ اور بعض ایسی ہوتی ہیں جیسے کہ ہمارے ذہن اس وقت ہوتے جب کہ ہم ہمیشہ سوتے اور خواب دیکھتے رہتے۔ بعض ایسی ہوتی ہیں جیسے کہ ہمارے ذہن اس وقت ہوتے جب کہ یہ ہمیشہ گہری اور بے خواب نیند سویا کرتے۔ اور اس طرح سے ہم اس امر کو سمجھ سکتے ہیں کہ حیوانات و نباتات حتیٰ کہ ایسے اجسام تک بھی جن کو ہم ذی روح نہیں کہہ سکتے حقیقی، انفرادی وجود کے مطابق ہوتے ہیں۔ جو باعتبار نوعیت کے تو ایسے ہی ہوتے ہیں جیسے کہ خود ہمارا نفس، لیکن جن کی قابلیت واستعداد ہمارے نفس سے مختلف ہوتی ہے ان وحدتوں کو جن سے کائنات بنی ہے، لیبنیز اس طرح سے نہیں مانتا کہ یہ باہم عمل و تعامل کرتی ہوں۔ کیوں کہ ان میں سے ہر ایک کے کامل استقلال میں فرق واقع ہو جائے گا، اور ہم ابھی نوز کے ایک آزاد و مستقل وجود یا

جوہر کی طرف مائل ہو جائیں گے۔ ہر ایک وحدت کو جو کچھ پیش آتا ہے وہ خود اس کی نوعیت کا لازمی نتیجہ ہوتا ہے۔ یہ ہر لمحہ اپنے کل مستقبل کو اپنے ساتھ لئے رہتی ہے۔ وحدتوں کی ایک دوسرے سے یہ باہم آزادی اس مقولہ سے ظاہر ہوتی ہے کہ ان میں ایسے دریچے نہیں ہوتے جن سے کوئی شئے اندر یا باہر جا سکے۔ لیکن ان ایک دوسرے سے علحدہ آزاد وحدتوں میں ایک مقررہ ہمنوائی بھی موجود ہوتی ہے۔ ہر ایک کی ترقی دوسروں کی ترقی کے اس طرح سے مطابق ہوتی ہے جس سے بظاہر ان میں تعلق معلوم ہوتا ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہوتا انسان کے نفس کو جو اپنے جسم سے تعلق ہے جس میں بظاہر چند ایسی وحدتیں جمع معلوم ہوتی ہیں جنھوں نے اس کی روح کے مقابلہ میں کم ترقی پائی ہے وہ اس ہم نوائی کی ایک ممتاز مثال ہے۔ ان کو ہم بھی اتنا گیسر کی طرح ہے دو ایسے گھنٹوں سے تشبیہ دے سکتے ہیں جن کو ایک ساتھ کوک دی گئی ہے۔ تاکہ دونوں کا وقت ایکسا ہی رہے۔ مقررہ ہمنوائی کی بناء پر ہر وحدت کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس سے بہت سے نقاط نظر میں سے ایک نقطۂ نظر سے کل کائنات نظر آتی ہے۔ اور ہر وحدت ان نقاط نظر میں سے ایک نقطہ سے کل عالم کا جلوہ دکھاتی ہے یہ ہے اس نظریہ کا خلاصہ جس سے لیبنز نہ صرف اس انسان کی حقیقی فردیت کو ایک منفرد نظام کے مطابق کرتا ہے۔ بلکہ اس نظام کے ہر نقطہ پر ایک ایسی فردیت پاتا ہے جو کسی طرح سے ہماری فردیت سے کم حقیقی نہیں ہوتی گو بعض اوقات کم ترقی یافتہ ضرور ہوتی ہے۔

نظام عالم کے متعلق لیبنز کا یہ خیال ہے کہ اس کو خدا جس کو وہ بعض اوقات وحدت اعلیٰ کہتا ہے اور جس سے اور باقی اشیا عالم وجود میں آتی ہیں انے امکانات کی ایک غیر محدود تعداد سے بہترین سمجھ کے انتخاب کیا ہے۔ کیونکہ لیبنز کو ایسی نوزا سے اس بارے میں اتفاق نہ تھا کہ فلسفۂ علل غائی کو مطلقاً چھوڑ سکتا ہے۔ بعض چیزیں اسی طرح سے بداہتہً صحیح ہوتی ہیں کہ ان کو از روئے ریاضیات و منطق ناگزیر ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن اس بناء پر یہ کہنا کہ جب حالت میں یہ چیزیں اب موجود ہیں اس کی کوئی

وجہ نہیں۔ فلسفہ کے اولیں مسلمہ کو خیرباد کہدینا ہوگا۔ اسی وجہ سے لیبنز کہتا ہے کہ منطق اور ریاضیات کے اصولوں کے علاوہ ایک دلیل کمتفی کا بھی قانون ہے۔ جس کی رو سے اگر ہمارا علم کامل ہو (جو بسا اوقات نہیں ہوتا) تو جس طرح سے کہ ہم کہتے ہیں کہ فلاں شئے اس طرح سے ہے اس کے متعلق یہ بھی ثابت کر سکیں کہ یہ اسی طرح مناسب اور بہتر ہے۔ اور اس طرح اس سے بہتر نہیں ہو سکتی۔ عالم حقیقی کا نظام ایک بدیہی واقعہ ہے۔ جس کو ازروئے منطق ناگزیر اور اٹل ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ اس لئے اس کی صرف یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ یہ خداوند عالم کی پسند پر مبنی ہے۔ لیبنز جب اس دنیا کو تمام ممکنہ دنیاؤں سے بہتر کہتا ہے تو اس سے اس کی یہ مراد نہیں ہوتی کہ اس عالم میں جو شئے بھی موجود ہے وہ بجائے خود اتنی اچھی ہے جتنا کہ ہم اس کے اچھا ہونے کا تصور کر سکتے ہیں۔ بلکہ اس سے وہ صرف اس قدر مراد لیتا ہے کہ اس عالم میں جو شئے بجائے خود بری ہے وہ اپنی موجودہ حالت سے بہتر نہ ہو سکتی تھی، مگر اس دنیا میں جو بہ حیثیت مجموعی اس دنیا سے بدتر ہوتی۔ اسی وجہ سے ایسی دنیا سے جس کے رہنے والے فاعل مختار ہوں قطعی طور پر خارج نہیں کیا جا سکتا تھا۔ لیکن ایسے مختار فاعلوں کا ہونا جن سے کبھی کبھی غلطی ہوتی ہو اس سے بہتر ہے کہ مختار فاعل ہوں ہی نہیں جس کی وجہ سے گناہ تو نہ ہو گر نیکی بھی نہ ہو۔

لیکن اس جملہ کا یہ عالم کل ممکنہ عالموں سے بہتر ہے نہایت آسانی کے ساتھ مذاق اڑایا جا سکتا تھا۔ چنانچہ فرانس کے نامور مصنف والٹیر نے اپنے ایک افسانہ کینڈیڈ (۱۷۵۹ء) میں اس نظریہ کا بہت لطیف انداز سے مذاق اڑایا ہے۔ فرانسیسی اٹھارھویں صدی میں یورپ میں سب سے زیادہ مہذب و علم دوست مانے جاتے تھے۔ اس کے بہترین روشن خیال لوگوں کے ساتھ والٹیر نے بھی ان فلسفوں سے منہ موڑا۔ ان فلسفوں کی طرح جن کا کہ ہم اس باب میں ذکر کرتے رہے ہیں عقل انسانی کی قوت پر اعتماد رکھتے تھے۔ اور اس امر کے مدعی تھے کہ یہ اپنے ذاتی وسائل سے حقیقت کی اصل نوعیت کو دریافت کرے گی، اور ایک انگریز فلسفی کی طرف متوجہ ہوئے جو انسانی فہم کی قابلیت

کو اس قدر زیادہ نہ سمجھتا تھا اور نہ اُسے اس قدر علمی و ذہنی دولت کے مالک ہونے کا ادعا تھا جتنا کہ اس کے فرانسیسی اور اطالوی معاصر مدعی تھے۔ لیکن وہ جس قدر دولت رکھتا تھا گو وہ کتنی ہی تھوڑی اور جزئی کیوں نہ ہو (کیونکہ اس نے زیادہ کا دعویٰ ہی نہ کیا تھا) اس سے زیادہ یقین کے ساتھ بہرہ اندوز و متمتع ہوتا تھا۔ اور یہ فلسفی جان لاک تھا۔

باب ۸

لاک اور اُس کے متاخرین

جان لاک (۱۶۳۲ء۔۱۷۰۴ء) نے اپنے رسالۂ فہم انسانی میں ڈیکارٹ کی تقلید کی۔ لاک کی سمجھ میں یہ بات ڈیکارٹ ہی کی تصانیف سے آئی کہ مادّہ اور ذہن وہ علٰحدہ علٰحدہ جوہر ہیں، جن کو ایسی ذات نے پیدا کیا ہے جس کا وجود عقلاً ثابت کیا جاسکتا ہے۔ لاک کو ڈیکارٹ کے اس خیال میں فلسفیانہ رنگ نظر آیا۔ بایں ہمہ وہ ذات باری تعالےٰ کے اثبات میں ڈیکارٹ کے استدلال سے چنداں کام نہیں لیتا۔ بلکہ زیادہ تر اس امر پر زور دیتا ہے کہ چونکہ کوئی شئے لاشئے سے پیدا نہیں ہوسکتی اس لیے ابدالآباد سے کسی ایسی شئے کا وجود ہونا لازمی ہے، جو اس قدر علیم و قدیر ہو کہ اس تمام قوت اور اس تمام علم کا مبدء ہوسکتی ہو جو اس وقت ہم کو عالم میں نظر آتا ہے۔

لیکن لاک ان مشکلات کی پروا نہیں کرتا، جو ڈیکارٹ کو مادّی اور ذہنی جوہروں کے اس عمیق و دقیق تعامل کے بارے میں پریشان کرتی ہیں جو بظاہر وجود انسانی میں نظر آتا ہے۔ اور جس کی بنا پر متبعین ڈیکارٹ نظریۂ اتفاقیت کے اختراع کرنے پر مجبور ہوئے ہیں۔ اول تو اس کو اس امر کا پوری طرح سے یقین نہیں کہ یہ باہم ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ نیز یہ کہ اگر خدا چاہے تو کیا مادہ کو قوت فکر عطا نہیں کرسکتا؟ اگر اس نے مادہ کو قوت فکر عطا کردی ہو تو اس میں کیا خرابی ہے؟

لاک کی کتاب فہم انسانی کی تنقید میں ایک کتاب تصنیف کی تھی، جسکا نام نوا کس ایسیں ہے (یہ کتاب خود مصنف کے انتقال کے بعد بھی بہت عرصہ کے بعد شائع ہوئی ہے) اس میں وہ فہم انسانی پر باب وار تنقید کرتے وقت کہتا ہے کہ لاک اس قدیم مقولہ سے متفق معلوم ہوتا ہے کہ فہم میں کوئی ایسی شئے نہیں ہوتی جو پہلے حواس میں نہ آ چکی ہو، مگر میرے نزدیک اس میں ایک استثنیٰ تو ضرور ہے اور وہ خود فہم ہے۔

اعمال ذہنی کے علم کا جو کچھ بھی حال ہو۔ گر عالم مادی کا جو کچھ ہم کو علم ہے کیا وہ تمام تر حسی تجربہ سے ماخوذ نہیں ہے؟

حس کو لاک تصورات میں شمار کرتا ہے۔ اور تصور کی وہ اس طرح پر تعریف کرتا ہے (جو تقریباً انھیں الفاظ میں ہے جن میں کہ ڈیکارٹ نے اس کی تعریف کی تھی) کہ جس وقت انسان مصروف فکر ہوتا ہے اس وقت جو کچھ اس کے ذہن کا معروض ہوتا ہے اس کو تصور کہتے ہیں۔ لیکن اگرچہ لاک کے نزدیک تصورات کبھی ذہن کے اندر پیدا نہیں ہوتے مگر ذہن کو ان کا ادراک اس طرح سے ہوتا ہے کہ گویا یہ ذہن کے اندر ہیں۔ اس لئے بالعموم معروضات حقیقی سے جو مراد لی جاتی ہے وہ تصورات سے نہیں ہوتی۔ گر کیا یہ دریافت کر سکتے ہیں کہ ہم کو یہ علم کیوں کر ہوتا ہے؟ کیا خارج میں ایسے حقیقی معروضات کا بھی وجود ہے جن کی نوعیت اجسام کی سی ہے؟ اور جو تصورات حس کا باعث ہوتے ہیں، اور جن کے وجود و نوعیت کا ہم کو ان تصورات کے ذریعہ سے علم ہوتا ہے۔ لیکن ان سوالات کے کرنے کے لئے بھی ہم کو ایک علت، اور مکان میں ایک دوسرے سے خارج اجسام کے تصوروں کو اپنے میں (خواہ وہ صحیح معنی میں خود ہمارے اندر پیدا ہوئے ہوں یا نہ پیدا ہوئے ہوں) پہلے سے ماننا پڑے گا۔ اب عام طور پر یہ امر مسلم ہے کہ اس قسم کے تصورات کی اصلیت کے متعلق جن کے بغیر محض حس کے ذریعہ سے خارجی عالم کا کوئی علم حاصل نہیں ہو سکتا، لاک کوئی معقول توجیہ نہیں کر سکا۔ بایں ہمہ وہ عالم خارجی کے وجود مستقل سے انکار کرنا نہیں چاہتا۔ اگرچہ ڈیکارٹ کی طرح اس کا یہ خیال تھا کہ خارجی عالم کا ہم کو جو علم ہے وہ اس وجدانی علم سے کم تر یقینی ہے جو ہم میں سے ہر ایک کو اپنے وجود کا ہوتا ہے۔ نیز یہ اس استدلالی و عقلی علم سے بھی کم تر یقینی ہے۔ جو ہم

باایں ہمہ وہ ذہن انسانی کے مادی ہونے کا ہرگز قائل نہیں۔ اس کو اس بارے میں کوئی شبہ نہیں کہ ادراک کی حالت میں ہمارا ذہن کسی نہ کسی طرح سے ان حرکات کے دماغ تک پہنچنے سے متاثر ہوتا ہے۔ جو ہمارے اجسام سے خارجی اجسام کے مس ہونے سے پیدا ہوتی ہیں۔ اُس کو اس امر سے بھی انکار نہیں کہ حرکت کے برانگیختہ کرنے کی قوت فکر میں ہوتی ہے۔ مگر ساتھ ہی اس بات کو وہ بہت ہی بعید از فہم قرار دیتا ہے۔ لیکن اس میں اور ڈیکارٹ میں سب سے بڑا اختلاف یہ ہے کہ اس کے نزدیک کوئی تصور خلقی نہیں ہے۔ بلکہ ہم کو جو کچھ علم حاصل ہوتا ہے وہ محض تجربہ سے ہوتا ہے۔

وہ کہتا ہے کہ تجربہ کی دو قسمیں ہوتی ہیں۔ اول حس اور دوسرے تعمق۔ تعمق ذہن اپنے ان اعمال پر کرتا ہے جو خود اس کے اندر وقوع پذیر ہوتے ہیں اور اس اعتبار سے حاسہ داخلی کہہ سکتے ہیں۔ جب تک ان دونوں اعمال میں سے کوئی نہیں ہو لیتا صفحۂ ذہن بالکل سادہ رہتا ہے۔ لاک کے لئے اس امر کا ثبوت دینا چنداں دشوار نہ تھا کہ بچے اور وحشی اوائل سے استدلال کے ایسے قوانین کلی کے فہم سے بے بہرہ ہوتے ہیں۔ جیسے کہ یہ ہے کہ ایک شئے کے لئے ایک ہی وقت میں ایک طرح کا ہونا اور اس کے مخالف طرح کا ہونا ناممکن ہے۔ لیکن جو لوگ خلقی تصورات وکلیات کے قائل ہیں ان میں سے کسی نے بھی ان سے یہ مراد نہیں لی ہے۔ بلکہ ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ اس قسم کے قوانین کو انسان اس وقت سے استعمال کرتا ہے جب سے استدلال شروع کرتا ہے۔ مثلاً اصول اجتماع نقیضین ہے۔ اگرچہ اس کا اظہار اس کلی شکل میں تو نہیں ہوتا مگر استعمال شروع ہی سے ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ کلیہ قاعدہ ہونے کی حیثیت سے یہ خود اعمال ذہن پر غور کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔ اعمال ذہن کا تجربہ ان دو تجربوں میں سے ایک ہے۔ جن کو لاک تسلیم کرتا ہے۔ لیکن اس کا تجربہ ہونے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ عمل ذہن میں واقع ہو چکے۔ چنانچہ لیبنز کہتا ہے کہ ایک قدیم مقولہ ہے کہ فہم میں کوئی ایسی شئے نہیں ہوتی جو پہلے حواس میں نہ آ چکی ہو۔ لاک اسی سے متفق معلوم ہوتا ہے۔ مگر اس سے ایک شئے تو یقیناً مستثنےٰ کی جا سکتی ہے۔ اور خود فہم انسانی ہے۔ لیبنز نے

سب کو ذات باری تعالے کے متعلق ہو سکتا ہے۔ نیز ڈیکارٹ کی طرح اس کا بھی یہ خیال تھا، جو اس عہد کے ارباب فکر میں عام تھا، کہ ایسے مادی عالم کا فی الحقیقت وجود ہے، جو فی الواقع ایسے اوصاف (مثلاً امتداد، شکل۔ حرکت) رکھتا ہے جو علوم ریاضیہ و میکانیہ کے لئے باعث دلچسپی ہو سکتے ہیں۔ لیکن اس کے ظاہری اوصاف مثلاً رنگ۔ گنگ۔ ذائقہ وغیرہ محض احساسات ہیں جو ذہن میں حقیقی اشیائے خارجی کے آلات حس پر عمل کرنے سے (یا ان کے عمل کے وقت) پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن گو اس کا یہ خیال تھا کہ ہمارا مادی عالم کا تمام تر علم تجربہ حسی سے پیدا ہوتا ہے۔ مگر نہ تو وہ قدما کی طرح اس حقیقت سے جو کہ براہ راست عقل کے ذریعہ سے سمجھ میں آتی ہے' اس حقیقت کو ممتاز کر سکا جو کہ محض بظاہر حواس کو معلوم ہوتی ہے' اور نیز ڈیکارٹ اور اس کے گروہ کے فلاسفہ کی طرح اس علم سے جو کہ ان تصورات کی بنا پر پیدا ہوتا ہے جو ذہن میں خلقی طور پر ہوتے ہیں' اس علم کو ممتاز کر سکا جو اس کو بعد میں آلات حس کے متاثر ہونے سے حاصل ہوتا ہے۔ اس لئے وہ اجسام کے اعراض عامہ یا اوصاف اصلیہ (یعنی وہ جن سے ریاضیات اور میکانیک میں بحث ہو سکتی ہے۔ اور جو اس کے نزدیک حسب ذیل ہیں جسامت امتداد شکل حرکت و سکون اور تعداد) کو وہ ان تصورات سے ممتاز کرنے پر مجبور ہوتا ہے' جو جسم اعراض غیر خاصہ اور اوصاف ثانوی ہیں۔ مثلاً رنگ۔ آواز ذائقہ وغیرہ یعنی وہ تصورات ہیں جو اپنے اسباب یعنی جسامت شکل و حرکت وغیرہ سے کوئی مشابہت نہیں رکھتے۔

اس مقام پر ہم کو بیکن کی بات یاد آتی ہے کہ اس کو قدیم سالماتی نظریہ کے احیا سے فطرت کے سمجھنے اور اس کو مسخر کرنے کی بڑی بڑی توقعات ہوئی تھیں۔ اسی قسم کا احیا لاک کے وقت تک مظاہر فطرت کی توجیہ کے متعلق ہو چکا تھا' اور ان کی تمام تر قوانین میکانیکس سے توجیہ کی جا سکتی تھی۔ فرانس کے باشندہ پر گینڈی (۱۵۹۲ء لغایت ۱۶۵۵ء) نے جو ہابس اور ڈیکارٹ کا دوست تھا ایپی قوریث کے سالماتی فلسفہ کو زندہ کیا' اور انگلستان کے باشندہ ریلف کڈورتھ (۱۶۱۷ء تا ۱۶۸۸ء) نے' جس کی بیٹی لیڈی میشیم کے مکان میں لاک کا انتقال ہوا یہ ثابت کیا کہ سالماتیت تمام غیر ذی روح اعمال کی توجیہ کے لئے بہترین اصول ہے۔ لیکن یہ دونوں فلسفی یہ کہتے تھے کہ

سالمائیت و دہریت سے اس کوئی علاقہ نہیں۔ ہابس اور ڈیکارٹ بھی اگرچہ بیکن کی طرح سالمائیت کو صحیح معنی میں تو تسلیم نہیں کرتے مگر اُن کا یہ خیال ضرور ہے کہ اجسام غیر محسوس جسیمات یا دقیق حصوں سے بنے ہوئے ہیں۔ اگرچہ یہ حصہ ناقابل تقسیم نہیں۔

لاک نے اجسام کے اعراض عام و خاص میں جو امتیاز کیا اس امتیاز نے اس کو جارج برکلے (۱۶۸۵ء-۱۷۵۳ء) بشپ کلائن آئرلینڈ کی نکتہ چینی کا نشانہ بنا دیا۔

یہ بات بھی خالی از دلچسپی نہیں ہے کہ برطانیہ میں تین ایسے جید فلسفی گزرے ہیں جنھوں نے یکے بعد دیگرے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ خارجی عالم کے متعلق ہمارا علم محض حواس کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے۔ اور ان میں سے ایک انگریز ہے۔ دوسرا آئرلینڈ کا باشندہ۔ اور تیسرا اسکاٹ لینڈ کا۔ لاک اپنی عملی سمجھ نظری انکسار نظام سے غفلت برتنے مطابقت و عدم تناقض سے بے پروائی رکھنے انتہا پسندی سے کترانے کے اعتبار سے اپنے ملک کا نمونہ کہا جا سکتا ہے۔ اس کا فلسفیانہ کارنامہ بھی اس کی دنیاوی زندگی کا ایک جزو ہے۔ کیونکہ وہ اس مدبر کا دوست اور مشیر خاص تھا جس کی بدولت ۱۶۸۸ء کا انقلاب عمل میں آیا۔ جس سے کہ پارلیمنٹ کے ساتھ بادشاہت قائم ہوئی۔ برکلے اگرچہ خالص آئرش نژاد تو نہیں ہے۔ لیکن باایں ہمہ اپنی ذاتی وجاہت دل کشی اور عملی مقاصد کی نسبت خوش نما دل آویز مقاصد میں جوش و خروش دکھانے میں (مثلاً برنوڈا میں امریکن مزارعین اور دیسی باشندوں کے لئے ایک شہری قائم کرنے کا منصوبہ یا آخر زندگی میں کل امراض انسانی کا آب تار سے علاج کرنے کی تجویز) اپنے ملک کا کچھ غیر موزوں نمایندہ نہیں ہے۔ فلسفہ میں بھی وہ لاک کی نسبت اپنے زمانہ کے علمائے طبیعیات کیمیا کے انداز خیال سے کم متاثر ہوا ہے۔

برکلے نے اس حد تک تو لاک کا اتباع کیا ہے کہ۔ خارجی عالم کے متعلق ہمارا تمام تر علم حسی تصورات سے پیدا ہوتا ہے۔ لیکن اس کے نزدیک ان تصورات کے علاوہ کسی مادی جوہر کے فرض کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ لاک۔ ڈیکارٹ اور دیگر فلاسفہ مادی جوہر کو فرض کرتے ہیں۔ اور ان تصورات کی پیدائش اس جوہر

کو علت قرار دیتے ہیں۔ اس جوہر کا برکلے کے نزدیک تعقل ہونا ناممکن ہے۔ یہ کوئی ایسی شئے نہیں ہے جس کا ادراک ہو سکتا ہو۔ کیونکہ جس شئے کا ادراک ہو سکتا ہے وہ تو خود تصور ہوگا۔ اس کی نوعیت کو تصور کی نوعیت سے بالکل مختلف قرار دیا گیا تھا یہ کوئی ایسی شئے نہ تھی جس کو ہمارے ذہن کی طرح خود ادراک ہو سکتا ہو۔ برکلے کے نزدیک ایسی چیزوں کا ہم کو خیال ہوتا ہے صحیح معنی میں تصور نہیں ہوتا۔ کیونکہ گو مجھے اپنے ذہن کا اس کے کسی جزوی تاثر یا حس سے ممیز ہو کر تو ادراک نہیں ہوتا مگر اس قسم کا تاثر و احساس ایسی شئے ضرور ہوتی ہے جس کو میں محسوس کرتا ہوں۔ اس لئے مجھے اپنے نفس کا ان تمام تصورات کے ساتھ جو مجھے ہو رہے ہیں اس طرح سے وقوف ہوتا ہے۔ کہ اس میں یہ تصورات ہیں۔ لیکن مادی جوہر کو اس طرح سے بذات خود شاعر نہیں مانا گیا تھا۔ اس کے برعکس غیر شاعر ہونے ہی کی بنا پر اس کو دوسری قسم کے جوہر یعنی ذہن یا نفس سے ممتاز کیا گیا تھا۔

پھر تو اس کے متعلق کیا فرض کیا جائے؟ اس میں شک نہیں کہ لاک نے اس کے متعلق یہ کہا تھا کہ یہ ایک ٹھوس ممتد مستقل قابل حرکت شئے ہوتی ہے۔ گو رنگ گمک یا بو اس کے لوازم نہیں ہیں۔ لیکن برکلے پوچھتا ہے کہ لاک جو کچھ اس کی تعریف کرتا ہے اس سے ہم اس کو کیونکر پہچان سکتے ہیں۔ جس حالت میں کہ ہم کو اپنے تصورات سے اس مفروضہ مبدء تصورات کے علاوہ اور کوئی ذریعۂ واقفیت نہیں رکھتے تو کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان میں سے بعض اس کے مشابہ ہیں اور بعض نہیں ہیں۔ علاوہ بریں اس کی نوعیت تصور سے مختلف مانی گئی ہے۔ اس کو ایسی شئے کہا جاتا تا ہے جس کا ادراک سوائے تصور کے نہیں ہو سکتا۔ اور تصور کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ جس شئے کا ادراک ہو سکے وہ تصور ہے۔ تو ایسی حالت میں تصور اس کے مشابہ کیونکر ہو سکتا ہے۔ اور اگر ہم اس دقت کو بھی دقت نہ خیال کریں اور جوہر کو اپنے ٹھوس اور ممتد جسم کے تصور کے مشابہ مان لیں تو کیا ہم ان اوصاف و اغراض سے علیحدہ اس کا تصور کر سکتے ہیں جن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہ اس میں نہیں ہوتے۔ یعنی، اگر اس کو مرئی مانیں تو کیا صفت لون سے بری اس کا تخیل کر سکتے ہیں۔ یا اس کے چھونے کا خیال کریں تو کیا اس کا تخیل حرارت و برودت کے بغیر ہو سکتا ہے۔

برکلے اس سے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ وہ نظریہ جس میں لاک دیگر ارباب فکر کی تقلید میں یہ کہتا ہے کہ ہمارے ادراکات سے علیحدہ ایک مادی جوہر کا وجود ہے۔ جو ان ادراکات کا باعث ہوتا۔ لیکن اس کا ادراک نہیں ہوتا خود اس لئے اس نظریہ کے منافی ہے کہ ہم کو اجسام کے متعلق انھیں کیفیات کا علم ہوتا ہے جن کو ہم حواس کے ذریعہ سے محسوس کرتے ہیں۔ برکلے کا وجود مادہ سے انکار مشہور ہے۔ بازویل کہتا ہے کہ ڈاکٹر جانسن نے اپنے پاؤں کو ایک بڑے پتھر پر نہایت زور سے مارا، اور کہا کہ میں اس کی اس طرح سے تردید کرتا ہوں"۔ لیکن اس سے صرف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ برکلے کا مفہوم سمجھنے میں غلطی ہوئی ہے۔ کیونکہ وہ کسی ایسی شئے کا انکار نہیں کرتا جس کا ہم کو حواس کے ذریعہ سے علم ہوتا ہے۔ بلکہ اس کو صرف ایسی شئے کے وجود سے انکار ہے جس کا حواس کے ذریعہ سے تو ادراک نہیں ہو سکتا، لیکن وہ اُن تمام چیزوں کی تہہ میں موجود ہوتی ہے جن کا ہم کو فی الواقع ادراک ہوتا ہے۔

برکلے کا یہ دعوی کہ جس شئے کا ہم کو اپنے حواس کے ذریعہ سے ادراک ہوتا ہے وہ حقیقی ہی شئے ہوتی ہے اور کوئی ایسی شئے نہیں ہوتی جو حقیقی شئے کی محض نمائندگی کرتی ہو عقل کے بالکل مطابق ہے۔ لیکن جب وہ اس سے یہ حکم لگاتا ہے۔ ہر ایسی شئے کا وجود جس کا ادراک ہوتا ہو صرف ادراک کیے ہونے ہی پر مبنی ہوتا ہے تو فوراً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب ادراک نہیں ہوتا اس وقت یہ کہاں چلی جاتی ہے؟ برکلے کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اگر اس کا کسی ذی شعور وجود یا (جیسا کہ وہ کہتا ہے) ذی روح ہستی کو ادراک نہیں ہوتا تو یہ ہو بھی نہیں سکتا کیونکہ اگر ہم خود سے یہ سوال کریں اس کی موجودگی سے ہماری کیا مراد ہوتی ہے تو ہمیشہ ہم یہ پائینگے کہ اس کی موجودگی سے ہماری مراد ایک معروض ادراک کی موجودگی ہوتی ہے۔ اور اگر ہم اس کے متعلق یہ خیال کریں کہ اس کا وجود تو ہے لیکن ادراک نہیں ہوتا تو دراصل ہم اُس کو مدرک خیال کرتے ہیں۔ لیکن ادراک کرنے والے کا کوئی تصور قائم نہیں کرتے۔ اس قسم کے تصور کو جس کو ہم جب چاہیں قائم کر سکتے ہیں، تصور تخیلی یا تصور متمثل کہتے ہیں۔ لیکن ایسے بھی بہت

یے تصورات ہوتے ہیں جن کو ہم اس طرح سے جب جی چاہے قائم نہیں کر سکتے۔ یہ تصورات اس قسم کے تصورات سے زیادہ قوی روشن و تیز ہوتے ہیں۔ اور ان میں ایک ایسی قوت ترتیب و بستگی ہوتی ہے کہ یہ یوں ہی آسانی کے ساتھ نہیں ہو سکتے۔ جس طرح سے کہ وہ تصورات پیدا ہو جاتے ہیں۔ جو انسانی ارادہ کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اور باقاعدہ سلاسل کی صورت میں ہوتے ہیں۔ ان تصورات کو تصورات حواس کہتے ہیں۔

چونکہ ہم خود اس قسم کے تصورات جب جی چاہے پیدا نہیں کر سکتے۔ ظاہر ہے کہ اپنے جیسے اور وجودوں میں تو کہاں کر سکتے ہوں گے) اور چونکہ ایک غیر متفکر و غیر مدرک مادی جوہر کا مفروض ناقابل قبول ثابت ہو چکا ہے، اس لئے ہم ان کی پیدائش کو ایک ایسے وجود ذی فکر یا روح سے منسوب کر سکتے ہیں جو ہم سے زیادہ قوی ہے۔ جس کی حکمت اور رحمت تصورات کے بے شل تعلق سے کافی طور پر ثابت ہے، جس کے مطابق وہ قوانین ہوتے ہیں جن کو ہم قوانین قدرت یا قوانین فطرت کہتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ہم اس تعلق میں وہ لزوم تو دریافت نہیں کر سکتے جس کے بغیر ہم شک و پریشانی میں مبتلا ہوتے۔ اور ایک معمر آدمی معاملات زندگی کا انتظام کرنے سے اسی طرح قاصر ہوتا ہے جس طرح سے کہ ایک طفل نوزائیدہ ہوتا ہے۔ اس لزوم کو ہم صرف تجربہ سے سیکھتے ہیں اور صرف سہولت اور زبان کے ناکافی ہونے کی بنا پر ہم اس ایک تصور کو دوسرے تصور کی علت قرار دے کر بیان کرنا چاہتے ہیں۔ مثلاً آگ گرمی کی علت ہے۔ یہ تصور محض ادراک کے علاوہ اور کوئی شئے نہیں ہوتا۔ اس سے قوت اور فعلیت کو منسوب کرنا ایک بے معنی بات ہے۔ دنیا میں اگر عمل کرنے والی ہستیاں ہیں تو وہ روحیں ہیں۔ ہم میں روحیں ہوتی ہیں اور اس معنی کر کے ہم ایک حد تک عمل کرتے ہیں۔ چنانچہ یہ بات ہم میں تصورات تمثیلی قائم کرنے کی قوت سے ظاہر ہے۔ اور یہ فرض کرنا بھی کسی طرح سے خلاف عقل نہیں ہے کہ تصورات حواس ہم میں کوئی ایسی ذات پیدا کرتی ہے جو ہے تو ہمارے ہی مثل، لیکن ہم سے اعلیٰ وارفع ہے۔ تصورات (حواس سے خارجی عالم بنا ہے) کو ہم اس طرح سے آسمانی اور الٰہی زبان کے الفاظ قرار دے سکتے ہیں جن کے ذریعہ سے وہ ذات اعلیٰ ہم سے ہمکلام ہوتی ہے۔

اس جگہ ہم اس امر پر غور کرنے کے لئے توقف نہیں کرتے کہ اس استدلال میں آیا کچھ کمزوریاں بھی ہیں یا نہیں۔ بلکہ یہ بتائے دیتے ہیں کہ برکلے کے لئے لاک کا یہ اصول کہ اجسام کے متعلق ہم کو جو کچھ علم ہوتا ہے وہ حس کے ذریعہ سے ہوتا بالکل قابل قبول تھا۔ کیونکہ وہ کہتا تھا کہ جب ہم اُس کے نتائج پر زیادہ غور و فکر کرتے ہیں۔ یعنی اس قدر غور و فکر جتنا کہ خود لاک نے نہیں کیا تھا تو ایسے مادّی جوہر کے فرض کرنے کی جو ذہن مدرک سے علیحدہ اپنا مستقل وجود رکھتا ہو کوئی وجہ باقی ہی نہیں رہتی۔ اگر ہمارے پاس اس قسم کا عقیدہ رکھنے کی کوئی وجہ نہیں ہے تو ہم اپنے تجربہ میں جو نظم و ترتیب پاتے ہیں اس میں اور اس قسم کے جوہر کے اجزا و حرکات میں کوئی لازمی تعلق قائم نہ کریں گے، بلکہ صرف اسی مبداء نظم و ترتیب سے منسوب کرینگے جس کا ہم کو کچھ نہ کچھ بلا واسطہ علم ہوتا ہے۔ یعنی ایک ذی عقل وجود کے ارادہ سے برکلے نے اپنے زمانہ میں خدا سے انکار کرنے یا کم از کم اسی نوراکی طرح اُس کو کچھ اس قسم کا سمجھنے کہ جس کی نوعیت کو نظام مادّی کی اصطلاحات میں بیان کیا جا سکے، کا رجحان دیکھا تو اس کو اُس نے ثابت کیا کہ یہ لاک کے مروجہ فلسفہ کا ایک غیر لازمی نتیجہ ہی نہیں (جس نے خود اس کو اخذ نہ کیا تھا) بلکہ اس کے فلسفہ کے منافی بھی ہے۔

لیکن برکلے نے جو سلوک لاک کے ساتھ کیا تھا وہی سلوک اس کے ساتھ ڈیوڈ ہیوم (۱۷۱۱ء تا ۱۷۷۶ء) نے کیا۔ ہیوم مورخ اور فلسفی دونوں حیثیتوں سے مشہور ہے۔ وہ تاریخ انگلستان کا مولف اور برطانیہ کے ان تین مشہور فلسفیوں میں سے ایک ہے جن کا پہلے ذکر آچکا ہے۔ یہ اسکاٹ لینڈ کا باشندہ تھا۔ لاک میں تو حد سے زیادہ اپنے ملک کا صلح پسندی خاصہ پایا جاتا تھا، برکلے میں اپنے ملک کا خاصہ یعنی خیالی پن بہت زیادہ تھا۔ اس لئے ان دونوں کی ذہانتیں اس کام کے لئے موزوں نہ تھیں، جو ان کے تیز فہم اور سلیم الطبع اسکاٹی رفیق نے انجام دیا، یعنی اُس نے علم کے حسی نظریہ (جس کو لاک نے قائم کیا تھا) کے انتہائی نتائج پر روشنی ڈالی۔ یہ کام اس نے اپنے رسالۂ فطرت انسانی میں انجام دیا ہے۔ جو ۱۷۳۹ء میں مطبع سے نکلا۔

اس تصنیف میں وہ کہتا ہے کہ جن دلایل سے برکلے نے ہمارے تصورات

سے علیحدہ ایک مادی جوہر کے وجود کے نظریہ کو غیر ضروری اور بے معنی قرار دیا ہے۔ انھیں دلائل سے روحانی جوہر بھی غیر ضروری اور بے معنی ثابت کیا جا سکتا ہے جس کو اُس نے باقی رکھا ہے۔ کیونکہ ہم کو ان ادراکات کے سوا جو اُس سے منسوب کئے جاتے ہیں اس کا علم ہی کیا ہوتا ہے؟ اور اگر برکلے کی طرح ہم اُن چیزوں کو جن کا ادراک ہوتا ہے تو دان کے ادراکات سے ممتاز نہ کریں تو کیا یہ نظریہ کہ تصورات (فلسفۂ اشیاء) روحانی جوہر یعنی ذہن کی متغیرہ شکلیں ہیں۔ اسپی نوزا کے اس نظریہ سے کہ تمام اشیاء ایک ہی جوہر کی مختلف شکلیں ہیں، کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے۔ لیکن جو لوگ اس کے مماثل جوہر ذہنی کے نظریہ کو قبول کرتے ہیں وہ بھی اسپی نوزا کے نظریہ کو رد کرتے ہیں۔ حقیقت یہ کہ انفرادی ادراکات کے علاوہ ہم اور کسی ایسی شئے کو نہیں جانتے جو کہ موجود بالذات جوہر کہلانے کی مستحق ہو۔ ان کے مابین جو تعلق ہوتا ہے وہ (جیسا کہ برکلے کہتا ہے) کسی قاعدہ کا پابند نہیں بلکہ محض یونہی ہوتا ہے، اور اس لئے اس کو صرف تجربہ سے سیکھ سکتے ہیں۔ ہیوم برکلے کی اس امر میں تقلید نہیں کرتا کہ اس کو اگر ارادۂ باری تعالےٰ سے منسوب کر دیا جائے تو یہ زیادہ قابل فہم ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اس کی رائے میں ارادۂ باری کو بھی اپنے معلولات سے کسی مادی علت سے زیادہ علاقہ نہیں ہے۔ کسی علت کو جو اپنے معلول سے تعلق ہو سکتا ہے وہ ایسا ہوتا ہے جیسا کہ ایک شئے کے ادراک (جس کو ہیوم ارتسام کہتا ہے) یا تصور سے ہم دوسری شئے کا تصور اس بنا پر قائم کرتے ہیں کہ ہم کو ہمیشہ یہ تجربہ ہوتا رہا کہ پہلی کے ادراک یا ارتسام کے بعد دوسری ہمیشہ وقوع میں آئی ہے۔

ہیوم کے استدلال کا نتیجہ کامل ارتیابیت و تشکیک ہے۔ لاک کا یہ دعوےٰ کہ علم صرف تجربہ سے پیدا ہوتا اور تجربہ علیحدہ علیحدہ ادراکات سے حاصل ہوتا ہے۔ (کیونکہ تصورات انعکاس کو اس طرح بیان کیا ہے کہ گویا یہ ایک داخلی حاسہ کے منتقل ادراکات ہیں) آخر کار کوئی ایسی شئے باقی نہیں چھوڑتا جو ان پراگندہ ادراکات کو ایک واحد تجربہ یا دنیا میں مربوط کر سکے۔ نہ خلقی تصورات رہتے ہیں نہ خارجی عالم رہتا ہے۔ نہ ذہن و نفس۔ اس میں شک نہیں کہ ادراکات میں باہم ارتباط تو ہوتا ہے مگر یہ ارتباط محض اتفاقی امر ہے۔ بعض روابط جو لازمی معلوم ہوتے ہیں اس کی وجہ خود ہماری عادت ہوتی ہے۔ نہ کہ ہمارے ادراک سے علیحدہ اشیاء کا کوئی وصف۔ چند سال بعد جب

ہیوم نے فہم انسانی کے متعلق ایک تحقیق شائع کی جس میں اس نے اپنے فلسفیانہ خیالات کو رسالہ کی نسبت کم تر وضاحت کم تر تسلسل وارتباط کے ساتھ ظاہر کیا تھا تو اُس نے جوہر روحانی کے متعلق اپنے استدلال کو نکال دیا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ ایسا کرنے کی وجہ کچھ تو نسبتہً بہتر طریق پر لوگوں کی توجہ کو مبذول کرنے کے لئے تھی۔ لیکن ممکن ہے کہ شاید خود وہ بھی ایسی شئے کے انکار سے گھبرایا ہو۔ جس کی ہر لمحہ لفظ "ہم" لفظ "ذہن" و "فہم" سے تردید معلوم ہوتی ہے۔ کیا ڈیکارٹ کا یہ قول صحیح نہیں کہ ہم ذات متفکر کے وجود کے متعلق شک نہیں کر سکتے جو کہ شک کرتی ہے۔ لیکن اپنی کتاب "تحقیق" میں گو ہیوم اپنی ارتیابیت کی شدید ترین دلائل بیان نہیں کرتا۔ گر پھر بھی اکیڈمیکل یا ارتیابی فلسفہ کا حامی ضرور نظر آتا ہے۔

باب ۹

کانٹ اور اُسکے معاصرین

اب کتاب کا بہت تھوڑا سا حصہ باقی ہے۔ اس میں تھامس ریڈ (سنہ ۱۷۱۰ء تا ۱۷۹۶ء) اور ہیوم کے ان دیگر ابنائے وطن کا تذکرہ کرنے کی گنجائش نہیں جنھوں نے اپنے ہم وطن کی تشکیک کا اس طرح سے مقابلہ کرنے کی کوشش کی کہ اصول عقل عامہ کے نام سے ان خلقی تصورات کا اثبات کرنے لگے۔ جن کا ڈیکارٹ قائل تھا لیکن جن کی لاک برکلے اور ہیوم تردید کر چکے تھے۔

پس اب ہم جرمنی کے بڑے فلسفی ایمنویل کانٹ کا تذکرہ کرتے ہیں، یہ سنہ ۱۷۲۴ء میں پیدا ہوا، سنہ ۱۷۵۵ء سے ۱۸۰۴ء تک جس سن میں کہ اس کا انتقال ہوا ہے پروشیا کے شہر کانسبرگ کی یونیورسٹی میں معلم رہا۔ یہ بھی باپ کی طرف سے اسکاٹی ہے، خود اسی کا بیان ہے کہ میں پہلے اعتقادی خواب میں مبتلا تھا۔ جس سے مجھے ہیوم کے مطالعہ نے بیدار کیا۔ اور مجھے معلوم ہوا کہ اصول فہم عامہ میں اب کوئی ایسی چیز نہیں جو مجھے پھر اس طرح سے مبتلائے خواب کر سکے۔ اعتقادی خواب سے کانٹ کی مراد اس قسم کے فلسفہ کو تسلیم کرنا تھا جیسا کہ کرسچین ولف (سنہ ۱۶۷۹ء تا ۱۷۵۴ء) نے پیش کیا تھا۔ اس فلسفی نے لینبز کی تعلیم کو ایک باقاعدہ نظام کی شکل میں مرتب کر دیا تھا۔ گو اس میں کہیں کہیں تغیرات بھی کئے تھے) اس فلسفہ میں اشیا کی نوعیت کے سمجھنے یعنی درحقیقت یہ بذات خود کیا ہیں اس کے دریافت کرنے کے متعلق فہم کی قابلیت و استعداد کے متعلق

سوال نہ کیا جاتا تھا۔ ہیوم نے اپنے اس انکار سے کہ علت و معلول میں جو تعلق ہوتا ہے اور جس کو علوم طبیعیہ خارجی عالم کی ہر شئے میں دریافت کرنا چاہتے ہیں وہ ہماری ذہنی عادت ہی نہیں بلکہ اس سے کچھ زیادہ ہے، اس استعداد کے متعلق ایک شک پیدا کر دیا تھا۔ اور اس شک نے کانٹ کے ذہن پر یہ ثابت کیا کہ اب فلسفہ کو اعتقادی نہ رہنا چاہیے بلکہ تنقیدی ہو جانا چاہیے۔ اس سے اس کی مراد یہ تھی کہ یہ حکم لگا دینے سے پہلے کہ فلاں شئے صحیح ہے اور فلاں غلط ہے اس کو خود انسان کی ذہنی قابلیتوں کا مطالعہ کرنا چاہیے اور اس امر کا امتحان کرنا چاہیے کہ اشیا کی حقیقی نوعیت معلوم کرنے کی ان میں کہاں تک استعداد ہے۔ چنانچہ اپنے فلسفہ کو وہ خود تنقیدی فلسفہ کے نام سے موسوم کرتا ہے اور اس نے اپنی تین مشہور کتابوں کے نام کریٹیک یا انتقاد ہی سے شروع کیے ہیں۔

ان میں سے پہلی کتاب ۱۷۸۱ء میں شائع ہوئی۔ اس کا نام کریٹیک آف پیور ریزن یعنی انتقاد عقل خالص تھا اس کے متعلق کانٹ کا یہ خیال تھا کہ اس کتاب کے ذریعہ سے اس نے فلسفہ میں ایسا ہی انقلاب عظیم برپا کیا ہے جیسا کہ کاپرنیکس نے ہیئت میں کیا ہے۔ جس طرح سے کہ کاپرنیکس اجرام فلکی کی حرکات کے متعلق یہ کہتا ہے کہ زمین کی حرکت کی بنا پر ہم کو اجرام فلکی کے متحرک ہونے کا گمان ہوتا ہے، اسی طرح سے کانٹ کے نزدیک مکان میں اشیا کی وضع و امتداد اور زمانہ میں حوادث و واقعات کا تسلسل محض مظاہر و ظواہر ہیں جو ہماری ادراکی قابلیتوں کی خاص ساخت کی بنا پر محسوس ہوتے ہیں۔ چونکہ علت و معلول کا تعلق صرف اس جگہ مانا جا سکتا ہے جہاں کہ واقعات میں تسلسل ہوتا ہے۔ اور پھر اس تسلسل کو محض اتفاقی نہیں بلکہ ناگزیر قرار دیا جاتا ہے، اس لئے ہیوم کا یہ نظریہ صحیح ہے کہ یہ علاقہ ذہن کی نوعیت پر مبنی ہوتا ہے، نہ کہ اشیا کی نوعیت پر۔ کیونکہ ذہن کو اشیا کا ادراک ہوتا ہے۔ اور یہ ان پر غور و فکر کرتا ہے۔ لیکن جس طرح سے کہ کاپرنیکس کا نظریہ ہیئت میں تشکیک کا باعث نہیں ہوا ہے اسی طرح اس نظریہ کو فلسفہ میں تشکیک کا باعث نہ ہونا چاہیے اس نظریہ سے صرف اس امر کو تسلیم کرنا چاہیے کہ قدرت نے انسانی قابلیتوں پر بعض ناگزیر حدود عائد کر دی ہیں۔ اسی وجہ سے حقیقت کے متعلق جو کچھ ہم کو علم ہوتا ہے

وہ بھی ان حدود کا پابند ہوتا ہے۔ بااین ہمہ اس کے مستقل وجود کے متعلق ہمیں شک کرنے کی کوئی گنجائش نہیں۔ کیونکہ اگر اس کا وجود نہ ہوتا تو یہ ہم کو محسوس ہی نہ ہوتی۔

اس میں شک نہیں ہیوم اس کی بنا پر مبتلائے تشکیک ہو گیا تھا لیکن اس کی وجہ یہ تھی کہ اس کے نزدیک اکتساب علم میں ذہن کا کام صرف یہ ہے کہ یہ خموشی کے ساتھ ارتسامات لے لیتا ہے۔ اس سے جو کچھ کہ یہ خود کرتا ہے وہ اکتساب علم کے لئے مفید نہیں ہو سکتا۔ اس کے برعکس کانٹ کی رائے تھی کہ محض ریاضیاتی استدلال کے واقعات اس امر کے ثبوت کے لئے کافی ہیں کہ ذہن اپنے ذرائع سے حقیقی قسم کا علم پیدا کر سکتا ہے۔ شمار کرنے یا خیالی اشکال کے کھینچنے ہی سے ہم ایسے نتائج تک پہنچ سکتے ہیں جو قطعاً و کلیتہً صحیح ہوتے ہیں۔ اگر ان نتائج کا محض حواس کے ذریعہ سے تجربہ ہوتا تو یہ اس طرح قطعاً و کلیتہً صحیح نہ ہو سکتے۔ کیونکہ جن دو اوراکی چیزوں کو چاہے لیلو یہ بالکل ایک دوسرے کے مساوی نہیں ہو سکتیں۔ جتنے چاہے خطوط کا غذ پر کھینچو کامل طور پر کوئی مستقیم نہ ہوگا۔ اور اگر یہ یوں تو بھی اس کے متعلق ہم کو اس قدر یقین کیونکر ہو سکتا ہے جتنا کہ ریاضیاتی نتائج کے متعلق ہوتا ہے۔ اور ان کے متعلق اگر کوئی بات صحیح بھی ہو سکتی ہے تو وہ انھیں (یعنی جو چیزیں ہماری نظر کے سامنے ہیں) کے متعلق صحیح ہو سکتی ہے، اس قسم کی اور چیزوں کے متعلق صحیح نہیں ہو سکتی۔ علاوہ بریں صرف یہی نہیں کہ ذہن اپنے ذاتی وسائل سے ایسا حقیقی علم حاصل کر سکتا ہے جو زمان و مکان کی اصل نوعیت سے متعلق ہوتا ہے۔ بلکہ یہ علم ہمارے اس علم سے بہت زیادہ مختلف بھی نہیں ہوتا جو ہم کو دنیا کی اشیا، اور حوادث کے متعلق ہوتا ہے۔ جتنی چیزوں کا ہمیں اپنے حواس کے ذریعہ سے اوراک ہوتا ہے وہ مکان میں ہوتی ہیں۔ اور جتنے واقعات (جن میں ہمارے افعال اوراک و فکر بھی شامل ہیں) کا ہمیں اوراک ہوتا ہے وہ زمان میں ہوتے ہیں۔ اس لئے عالم اشیا، حوادث کا کوئی ایسا علم نہیں ہو سکتا جس میں وہ علم شامل نہ ہو جس کو ذہن اپنے ذاتی ذرائع سے پیدا کرتا ہے اور جس کو کانٹ اولی کہتا ہے یہ دیکھکر ہمیں تعجب ہونا چاہئے کہ کانٹ نے اس نظریہ کو کہ جن اجسام کا ہمیں اوراک ہوتا ہے وہ محض مظاہر ہوتے ہیں۔

اس کے معاصرین برکلے کے اس نظریہ سے غلط کر دیتے ہیں کہ جن اجسام کا ہم کو ادراک ہوتا ہے وہ ہمارے تصورات ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے کانٹ نے اپنی کتاب انتقاد عقل عملی کے دوسرے ایڈیشن (۱۷۸۷ء) میں اس فرق کی وضاحت کی۔ اور یہ اس طرح سے کہ وہ کہتا ہے کہ میرا فلسفہ تو انتقادی ہے۔ اس کے مطابق ہم کو اشیاء کا ایسا ادراک نہیں ہوتا جیسی کہ یہ فی الواقع ہوتی ہیں۔ بلکہ ایسا ادراک ہوتا ہے جیسی کہ یہ ہم کو بظاہر معلوم ہوتی ہیں۔ اور اس اعتبار سے یہ محض مظاہر ہیں۔ برکلے کا فلسفہ اعتقادی ہے۔ اور اس کا دعوے یہ ہے کہ اشیا کا جتنا اور جس طرح سے ہم کو ادراک ہوتا ہے یہ فی الحقیقت اتنی ہی اور اسی طرح کی ہوتی ہیں۔ علاوہ بریں کانٹ کی رائے میں برکلے ذہن مدرک کو حقیقی واقعی شئے سمجھتا ہے۔ اور جن اشیاء کا اس کو ادراک ہوتا ہے ان کو وہ محض اس کے تصورات خیال کرتا ہے۔ کانٹ کے نزدیک اشیائے مدرکہ جن کا کہ ہم کو صرف ذہن کے ادراکات سے علم ہوتا ہے ذہن مدرک سے کسی طرح کم واقعی نہیں ہوتیں۔ تجربہ کے اندر جو شئے ادراک کرتی ہے اور جس شئے کا ادراک ہوتا ہے دونوں یکساں طور پر واقعی و حقیقی ہوتے ہیں لیکن یا تو یہ ہوتا ہے کہ ہم کو فعل ادراک ذہن مدرک ہو کر معلوم ہوتا ہے یا یہ کہ جن اشیا کا ہمکو ادراک ہوتا ہے وہ بجائے خود ایسی ہوتی ہیں جن کو نہ تو ہم جانتے ہیں اور نہ جان سکتے ہیں۔ اس کو کانٹ اپنے خاص انداز میں اس طرح ظاہر کرتا ہے کہ عالم خارجی تجربۃً تو واقعی ہے یعنی یہ ایسا ہی حقیقی ہے جیسے کہ تجربہ کی کوئی شئے حقیقی ہو سکتی ہے لیکن تجربہ سے ماورائیہ تصوری یعنی غیر حقیقی ہے۔

لہذا حواس کے ذریعہ سے جو ادراک ہوتا ہے وہ کانٹ کی رائے میں ایسی اشیاء کا ادراک ہوتا ہے جو زمان و مکان میں ہونے کی بنا پر خود مظاہر و ظواہر اشیاء ہوتی ہیں نہ کہ اشیاء۔ لیکن اس کے ساتھ کانٹ افلاطون کی طرح یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ فہم (اگر یہ ادراک نہیں) حقائق سے ایک طرح کا تعلق رکھتا ہے، اور اس کی وجہ زیادہ تر یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اس کو لاک کے ساتھ اس بارے میں کہ فہم میں ایسی کوئی شئے نہیں ہوتی جس کا حواس کے ذریعہ سے ادراک نہ ہو چکا ہو اتفاق نہیں ہے اور نیز اس کو لیبنز کے ساتھ اس بارے میں اتفاق تھا کہ حواس کے

ذریعہ جو ادراک ہوتا ہے وہ ایک مبہم قسم کا فہم ہوتا ہے۔ بہر حال کانٹ کی رائے یہ ہے کہ اگرچہ یہ دونوں قوتیں ایک دوسرے سے بالکل علٰحدہ ہیں جس کی بنا پر ایک کو دوسرے کی قسم یا صورت خیال نہیں کیا جا سکتا۔ مگر اس کے باوجود یہ دونوں اس طرح سے ایک دوسرے کے تابع ہیں کہ ادراک کے بغیر فہم سے اور فہم کے بغیر ادراک سے کسی قسم کا علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ فہم کے بغیر ادراک اس شئے سے جس کا ادراک ہوتا ہے کچھ نہیں سمجھ سکتا۔ ادراک کے بغیر فہم کے لئے کوئی شئے سمجھنے کے واسطے نہ ہوگی۔

چنانچہ اگر ہم علت کے تصور کو لیں، جس کے متعلق کانٹ پر ہیوم کی بحث سے بہت کچھ اثر پڑا تھا، تو اس میں ہم کو ان دو چیزوں کے علاوہ جن کو ہم ایک خاص حالت میں علت و معلول کہتے ہیں کوئی اور تعلیل کا ارتسام یا ادراک نظر نہیں آتا۔ پس ایسی دو چیزوں کے متعلق اس قسم کے تعلق کا تصور کیوں کر ہوا ہے چونکہ اس کا علٰحدہ ادراک تو نہیں ہوتا، اس لئے کانٹ اور ہیوم دونوں یہ کہتے ہیں کہ یہ ذہن سے پیدا ہوتا ہے۔ اگرچہ کانٹ کے نزدیک اس کے یہ معنی نہیں کہ اس کا اشیا پر اطلاق نہیں ہو سکتا، کیونکہ جتنی اشیا بھی ہیں، جس حد تک یہ زمان و مکان میں ہوتی ہیں اس حد تک تو خود ہی ذہن کی فعلیت کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ اس قسم کے تصورات کو جیسا کہ تصور علت ہے جن کے بغیر ہم اس شئے کو نہیں سمجھ سکتے جس کا ہم کو ادراک ہوتا ہے کانٹ تصور فہم یا کلیہ کہتا ہے۔ ان کا مبدا تو فہم ہی ہے لیکن ان کا اطلاق اشیا، مدرکہ پر ہو سکتا ہے یہی نہیں (کانٹ اس بات پر خاص طور پر زور دیتا ہے) ان کا اطلاق صرف اشیائے مدرکہ ہی پر ہوتا ہے۔ اس سے مثلاً علت اولیٰ (یعنی ایسی علت جس کے ماورا، یا جس سے پہلے کچھ نہ ہو) کے متعلق سوالات بے سود ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ اس قسم کی علت کا بطور شئے کے مکان یا زمان میں کہیں تجربہ نہیں ہو سکتا۔ مکان میں جو شئے ہوتی ہے اس کے باہر کچھ نہ کچھ ضرور ہوتا ہے۔ زمانہ میں جو واقعہ پیش آتا ہے اس سے پہلے کچھ نہ کچھ ضرور ہوتا ہے۔ علت جیسے تصور کا اطلاق کسی ایسی شئے پر نہیں جس کا ادراک نہ ہو سکتا ہو۔ اس میں شک نہیں کہ ہم ایسے علل کا باہمی طریق پر ذکر کر سکتے ہیں جن کا فی الواقع ادراک نہیں ہوتا مثلاً ایک غیر متحقق سیارہ

یا نامعلوم جبر تو ہم کی حرکت لیکن ایسے علل کا اس طرح ذکر نہیں کر سکتے جن کا کسی حالت میں کبھی حواس کے ذریعہ سے ادراک نہیں ہوسکتا۔ مثلاً کسی روح کا عمل۔

لیکن کانٹ اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ انسانی ذہن اپنے نظریات کو کبھی اس حلقہ کے اندر محدود رکھنے پر رضامند نہیں ہوتا جس کے اندر نتائج کی حواس کے ذریعہ سے تصدیق ہوسکتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جب ہم اپنے آپ کو ان نظریات کے ذریعہ سے اشیاء کے حقیقی علم تک پہونچتا ہوا فرض کرتے ہیں تو ہم متضاد و متناقض دلائل کی ظاہر معقولیت کو دیکھ کر بہت پریشان ہوتے ہیں۔ مثلاً نہایت آسانی کے ساتھ دلائل کے ذریعہ سے یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ دنیا کی کوئی ابتدا نہیں ہوسکتی۔ اور یہ بھی ثابت کیا جا سکتا ہے کہ اس کی ابتدا ہونی ضروری ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ جن تصورات کے متعلق ہم کو یقین ہوتا ہے کہ جب تک کہ ہم ممکن تجربہ کے حلقہ کے اندر رہیں گے اس وقت تک ہمارے علم میں اضافہ کرنے کے لئے مفید ہوں گے (کیونکہ اگر ہم ایک مظہر کی علت کو دوسرے مظہر میں تلاش کرنا چاہیں تو ہم غلطی کے مرتکب نہ ہوں گے) وہ تصورات ہمارے لئے اس وقت مفید نہیں ہوتے جب ہم اس حلقہ سے باہر ہو جاتے ہیں۔ بایں ہمہ جس طرح ہم علوم طبیعیہ میں ہر واقعہ کی علت ڈھونڈتے ہیں اور پھر اس علت کی علت ڈھونڈتے ہیں اور اسی طرح سے ڈھونڈتے چلے جاتے ہیں۔ اگر ہم کو اس جستجو کے دوران میں یہ یقین نہ ہو کہ ایسے معمہ کے حل کرنے سے کوئی بہتر کام کر رہے ہیں جس کا حل ایک سے دوسرے اور دوسرے سے تیسرے اور علیٰ ہذا ہمیشہ اسی طرح سے منتقل ہوتا چلا آتا ہے۔ اور حقیقی جواب کی کوئی امید نظر نہیں آتی تو پھر اس میں ہم مصروف ہی کیوں کر رہ سکتے ہیں۔ کیا ہم کو اس امر کا ہمیشہ یقین نہیں ہوتا کہ کسی ایسے نظام کا بھی وجود ہے جس کے اندر سب چیزیں موجود ہوتی ہیں۔ جو کسی نہ کسی طرح اپنی خاص نوعیت کے ساتھ بہ حیثیت مجموعی موجود ہے۔ اور اسی کی بتدریج تلاش میں ہم سب مصروف ہیں، اس میں شک نہیں اس کا تخیل نہیں کر سکتے۔ کیونکہ اگر اس کا تخیل کیا جائے گا تو یہ دنیا کی چیزوں میں سے کوئی چیز معلوم ہوگی۔ اور خود دنیا نہ معلوم ہوگی۔

اس قسم کے نظام یا عالم کا خیال کانٹ کی اصطلاح میں تصور ناظمہ ہے۔

نہ کہ تصور تعمیری یعنی یہ علم کے حاصل کرنے میں ہمارے اذہان کی رہبری کرتا۔ لیکن حاصل شدہ علم میں اس کے نئے واقعات کا اضافہ نہیں ہوتا۔ کانٹ کو لفظ تصور کے تنزل کا بڑا افسوس تھا۔ وہ اس کو ہر ایسی شئے کے لئے استعمال نہ کرنا چاہتا تھا جو ذہن کے سامنے ہو۔ بلکہ ایسے معنی میں استعمال کرنا چاہتا تھا جو افلاطون کے معنی سے بہت قریب ہیں۔ یعنی وہ اس کو ان تعقلات کے لئے استعمال کرتا تھا جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں۔ تجربی چیزوں سے نسبتۃً زیادہ کامل اور اطمینان بخش اشیاء کے تعقلات۔ کانٹ کے تصورات اپنے مکمل ہونے اور معروضات ادراک پر فوقیت رکھنے کی بنا پر مثل یا تصورات افلاطون سے بہت مشابہ ہیں۔ لیکن جب وہ ان کے متعلق یہ کہتا ہے کہ چونکہ ان کا ادراک حواس کے ذریعہ سے نہیں ہو سکتا اس لئے ان کو اشیائے حقیقی میں شمار ہونے یا ان کے نمائندے کہلانے کا مطلق حق نہیں ہے، بلکہ ان کو محض تصورات ہی خیال کرنا چاہیئے۔ اس وقت ان میں اور مثل فلاطونیہ میں بعد بعید ہو جاتا ہے۔ لیکن عقل ان تصورات کے قائم کرنے پر مجبور ہے (جب ہمارا ذہن ان چیزوں کے فہم سے تجاوز کرتا ہے جن کا ہم کو حواس کے ذریعہ سے ادراک ہوتا ہے، اور من حیث المجموع حقیقت کی نوعیت پر نظریات قائم کرتا ہے تو اس وقت یہ لازمی طور پر پیدا ہوتے ہیں) اور اگر یہ تصورات قائم نہ کرے تو ہمارے فہم میں سے وہ دائمی ہیجان عملیت مفقود ہو گا جو ایسے مقصود کی موجودگی سے پیدا ہوتا ہے جس کی طرف ہم بڑھ تو ہمیشہ سکتے ہیں۔ لیکن اس تک پہنچ کبھی نہیں سکتے۔

کانٹ اس قسم کے تین تصورات مانتا ہے۔ (۱) علت اولی جو طبیعیات کی منزل مقصود ہے (۲) نفس جوہری جو نفسیات (جو کہ ہمیشہ ذہن کی کسی نہ کسی شعوری حالت کا مطالعہ کرتی رہتی ہے) کی منزل مقصود ہے۔ (۳) محیط عالم حقیقت جو فلسفہ کی منزل مقصود ہے جو کہ سخت تضاد اور ایسے تضاد کے باوجود جس کی ڈیکارٹ نے تاکید کی ہے جو مادہ و فکر کے مابین ہے ایک اصلی و اساسی وحدت قائم کرنا چاہتا ہے۔ جس کو کانٹ اور ڈیکارٹ دونوں خدا کہتے ہیں۔ باری تعالے النفس اور علت اولی یا حادثۂ اولین ان تین چیزوں کا وجود صرف یہی نہیں کہ تخلیق عالم میں مضمر ہو

بلکہ (جو شئے ہم سے زیادہ تعلق رکھتی) ایسے آزادانہ فعل سے متصور ہوتا ہے جس کو میں حقیقی معنی میں اپنا کہہ سکتا ہوں۔ یہ تینوں ایسے مسئلے ہیں جن کو ہماری عقل اپنی خلقی ساخت کی بنا پر اٹھاتی ہے۔ لیکن جن کو اپنی نوعیت اور خلقی ساخت ہی کی بنا پر حل کرنے سے قاصر ہے۔ اس سے ان تمام دلائل کا امکان باطل ہو جاتا ہے جو اکثر لوگ وجود باری تعالیٰ کے متعلق پیش کرتے تھے۔

یہ تمام دلائل کانٹ کو دراصل اُس وجودیاتی دلیل پر مبنی معلوم ہوتی ہیں جس کا پہلے ذکر ہو چکا ہے۔ اس دلیل کو کانٹ خاص طور پر رد کرنا چاہتا ہے۔ کیونکہ یہ دلیل اس امر کے لئے کہ فکر حقیقت کو اس طرح سمجھ سکتی ہے جیسی کہ یہ فی الواقع ہے، ایک مہر توثیق اور سند اعتماد ہے۔ اس لئے یہ تو اعتقادی فلسفہ کا حصن حصین ہے۔ جس کی جگہ کانٹ انتقادی فلسفہ کو دینا چاہتا ہے۔ کانٹ کے لئے یہ امر کہ ایک شئے کو ہم اس کے برعکس تصور نہیں کر سکتے اس امر کی ضمانت ہے کہ وہ شئے فکر سے علٰحدہ اپنا وجود رکھتی ہے، کیونکہ ہمارے پاس یہ فرض کرنے کے لئے کوئی وجہ نہیں ہے کہ اشیاء فی الحقیقت بھی ایسی ہی ہیں جیسے کہ یہ ہمارے حواس اور قوائے ذہنی کی ساخت کی بنا پر معلوم ہوتی تھیں۔ بلکہ اگر یہ فی الواقع ایسی ہوں بھی تو یہ ایک عجیب و غریب اتفاق ہوگا۔ لیکن اگر وجود باری، نفس غیر فانی اور اختیار و قدرت کے تمام ثبوت لازمی طور پر مغالطہ آمیز مان لئے جائیں تو ان کے تمام رد بھی مغالطہ آمیز ہونگے۔ اور مذہب فطری کے ان مہتم بالشان عنوانات کو (جس نام سے کہ یہ کانٹ کے زمانہ میں مشہور تھے) علم و حکمت کے دائرے سے مذہب و عقیدہ کے حلقہ میں منتقل کیا جا سکتا ہے۔ مذہب کے معنی کانٹ کے نزدیک ایسے مسلک کے تھے جس کو بوجوہ انسان صحیح اور قابل پیروی تو سمجھتا ہو لیکن یہ وجوہ اس قدر قطعی و شافی نہ ہوں کہ اس کی عقل کے لئے باعث تشفی ہو سکیں۔ یہ سمجھنے کے لئے کہ کانٹ ان دلائل کو عملی طور پر خدا، اختیار و قدرت انسانی، اور لافنائیت روح کے متعلق کیوں کافی و شافی سمجھتا ہے۔ ہم کو اس کے نظریۂ علم سے نظر عمل و کردار کی جانب رجوع کرنا چاہیئے۔

کانٹ نے انتقاد عقل خالص کے بعد ۱۷۸۸ء انتقاد عقل عملی تصنیف کیا۔ جس طرح پہلی کتاب انسانی ادراک و فہم سے بحث کرتی ہے یہ کتاب انسانی ارادہ

سے بحث کرتی ہے۔ ارادۂ انسانی کانٹ کے نزدیک عملی عقل ہے۔ کیونکہ جس حد تک کہ یہ خصوصیت کے ساتھ انسانی ہے حیوانوں کی طرح محض جبلی نہیں ہے۔ اس حد تک یہ ہمیشہ ایسی شئے کے لئے ہوگا جو عقل کے لئے ہوگی۔ اور اس میں کوئی نہ کوئی غایت ضرور ہوگی۔ ہر وہ فعل جس کے متعلق غور و فکر ہوتا ہے غور و فکر کے وقت کردار کی کسی نہ کسی عام تجویز کے مطابق کیا جاتا ہے۔ خواہ تو یہ کسی شخص کے کاروبار کے چلنے کے متعلق ہو یا کسی شخص کی مسرت کو زیادہ کرنے کے لئے، یا کسی شخص کے فرض منصبی کا جزو ہو۔ اس آخری صورت میں جس شئے کا ارادہ ہوتا ہے اس سے کانٹ کے نزدیک ارادہ کرنے والے کی کوئی غرض وابستہ نہیں ہوتی۔ جو فعل اخلاقی نقطۂ نظر سے مستحسن ہوتا ہے اس کی یہ ایک خاص علامت ہے کہ یہ اس لئے نہیں ہوتا کہ فاعل کے لئے باعث لذت ہے، نہ اس لئے ہوتا ہے کہ یہ کسی طرح اس کے لئے مفید و سودمند ہے۔ بلکہ وہ اس کو صرف اس لئے کرتا ہے کہ یہ صائب ہے۔ ایک ایسے صریح حکم یا قانون کے مطابق ہے جس میں کسی قسم کی شرط کو دخل نہیں ہے مثلاً یہ ایسا نہیں ہے اگر تم اس سے بچو، اگر تم اس کو لو بلکہ قطعاً غیر مشروط ہوتا ہے۔

کانٹ جس قدر حقیقی اخلاقیت کی اس غیر مشروط پابندی پر زور دیتا ہے اتنا کسی شئے پر زور نہیں دیتا۔ اگرچہ ضمیر سادہ کے احکام میں یہ مضمر ہوتا ہے، لیکن کانٹ کے نزدیک فلسفۂ اخلاق کے اکثر مصنف اس بات کو اچھی طرح سے نہیں سمجھے۔ سترھویں اور اٹھارھویں صدی میں فلسفۂ اخلاق پر یوں تو تمام یورپ ہی میں مگر خصوصیت کے ساتھ انگلستان میں زیادہ کتابیں لکھی گئی تھیں۔ اس کی وجہ یہ ہوئی تھی کہ علمی دنیا میں ہابس کی تعلیم کے رد کرنے کا جوش تھا جس کے متعلق بالعموم یہ سمجھا جاتا تھا کہ (اگرچہ صحیح نہ سمجھا جاتا تھا) وہ اخلاقیت کو ایسا معاملہ بنا دینا چاہتا ہے جس سے حکومت جس طرح سے چاہے قوانین بنا لے۔ اس کے بعض حریفوں بالخصوص ریلف کڈورتھ اور سیموئیل کلارک نے اس پر زور دیا کہ اخلاقی حقائق اسی طرح سے خدا یا انسان کی مرضی پر مبنی نہیں ہیں جس طرح سے کہ ریاضیاتی حقائق انسان یا خدا کی مرضی پر مبنی نہیں ہیں اوروں نے (مثلاً

ارل آف شیفٹسبری (۱۶۷۱ء۔ ۱۷۱۳ء) جو لاک کا شاگرد جس کو خلقی تصورات کے رد کرنے میں اپنے استاد کے ساتھ اتفاق نہ تھا اور فرینسس ہچیسن (۱۶۹۴ء۔ ۱۷۴۶ء) جو اسکاٹی پروفیسر تھا) یہ کہتا ہے کہ اخلاقی خیر و شر کے لئے انسان میں ایک قدرتی قابلیت ہوتی ہے جس طرح سے کہ اس میں خوبصورت اور کروہ صورت کے مابین تمیز کرنے کا ایک فطری وجدان ہوتا ہے۔ ہیوم شیفٹسبری اور ہچیسن سے اس بارے میں تو متفق ہے کہ ہمارے اخلاقی احکام عقل پر نہیں بلکہ وجدان پر مبنی ہوتے ہیں اور وجدان کے متعلق وہ کہتا ہے کہ یہ اس تشفی سے پیدا ہوتا ہے جو انسان کو اپنے مفید افعال پر غور کرنے سے نصیب ہوتی ہے، اور یہ تشفی محض فاعل ہی کو نہیں ہوتی بلکہ اور لوگوں حتیٰ کہ کل بنی نوع انسان کو ہوتی ہے۔ اسی طرح اس کا دوست آدم اسمتھ (۱۷۲۳ء۔ ۱۷۹۰ء) جو معاشیات جدید کا بانی ہے یہ کہتا ہے کہ ہمارے احکام (اس بارے میں کہ ہم کو ایک شئے کو کرنا چاہیئے یا نہ کرنا چاہیئے اثبات میں فیصلہ کرنا چاہیئے یا نفی میں) دراصل اپنے ان احساسات کے ساتھ ہمدردی پر مبنی ہوتے ہیں جو ہم کو اس حالت میں ہوتے۔ جب کوئی دوسرا اس فعل کا فاعل ہوتا اور ہماری حیثیت ایک بے تعلق تماشائی کی ہوتی۔

اسی قسم کے تمام نظریات سے کانٹ اس شئے کو مفقود پاتا ہے جو اس کے نزدیک اخلاقی حکم یا فیصلہ کی اصلی خصوصیت ہے۔ یعنی اس میں اس کو غیر مشروط پابندی کے شعور کا اظہار کہیں نظر نہیں آتا۔ برطانیہ کے اس اخلاقی فلسفی کی تصنیفات سے جس کا تصور اخلاقیت اس سے بہت زیادہ مشابہ تھا یعنی جوزف بٹلر (۱۶۹۲ء۔ ۱۷۵۲ء) وہ غالباً واقف نہ تھا، لیکن اگر وہ واقف بھی ہوتا تو بھی یقیناً وہ یہی کہتا کہ بٹلر نے بھی ٹھوکر کھائی ہے۔ کیونکہ باوجودیکہ ضمیر کے بین اقتدار پر قرار واقعی زور دیتا ہے مگر ساتھ ہی معقول قسم کی محبت نفس کو بھی وہ اس کے مساوی ایک محرک قرار دیدیتا ہے۔ کانٹ کے ایک معاصر رچرڈ پرائس (۱۷۲۳ء۔ ۱۷۹۱ء) کے خیالات اخلاق کے متعلق کانٹ سے نسبتہً زیادہ مشابہ ہیں۔ یہ انگلستان میں وزیر تھا۔ اور فرانس کے انقلاب سے ابتداءً بہت ہمدردی رکھتا تھا، اسی کے جواب میں ایڈمنڈ برک نے اپنی مشہور کتاب "کچھ خیالات انقلاب فرانس کے متعلق" تصنیف

کی تھی۔ غالباً کانٹ پرائس سے بالکل واقف نہ تھا۔ جو اس میں شک نہیں کہ برطانیہ کے اور فلاسفہ کی طرح کانٹ سے کہیں کم اس امر کا قائل تھا کہ حقیقی اخلاقیت کے مطابقت کے لئے غیر مشروط پابندی کے علاوہ اور کوئی محرک نہ ہونا چاہیئے۔ اس کو کانٹ سے اس بارے میں تو اتفاق تھا کہ اخلاقیت کا انحصار عقل پر ہونا چاہیئے نہ کہ وجدان پر جیسا کہ ہیوم اور اسمتھ کہتے ہیں۔ اس حد تک وہ اپنے ہموطن کڈورتھ اور کلارک کا تبع تھا۔ لیکن ہم اس کو فہم کے نظری اور اخلاقی پہلوؤں میں امتیاز قائم کرتا ہوا پاتے ہیں، جو کانٹ کے اخلاقی فلسفے میں نظری اور عملی عقل کے امتیاز کا پیش رو ہے۔

کانٹ گو اخلاقی فرض کی غیر مشروط نوعیت کے متعلق یہ خیال کرتا ہے کہ اس کا فہم صرف عقل کے ذریعہ سے ہو سکتا ہے، اور عقل ہی ہم میں ایک ایسی قوت ہے جو اپنا منسروکار صرف ایسی شئے کو بناتی ہے جو کمل اور پوری ہوتی ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی وہ عظیم الشان فرق پر زور دیتا ہے جو ایک ایسے غیر مشروط حکم کے سمجھنے میں جس کی فی الواقع پابندی کرنی ضروری ہے اور محض ایک تصور ناظم کی حیثیت سے غیر مشروط میں (جو ہم کو کسی ایسی شئے کے سے مطمئن ہونے سے منع کرتا ہے جس کی کوئی اور شئے شرط ہو یا جو کسی اور شئے کے تابع ہو لیکن ایسی شئے کو کبھی پیش نہیں کرتا جو اس طرح سے مشروط نہیں ہے) میں ہوتا ہے۔ عقل عملی کو کانٹ عقل نظری پر ترجیح دیتا ہے۔ اس میں وہ ایسی ذہانت استعمال کرتا ہے جس کو اس سے پہلے فلاسفہ بالعموم استعمال نہ کرتے تھے۔ ارسطو انسانی افعال میں سب سے بلند مرتبہ جاننے کو دیتا ہے۔ نو فلاطونیہ اور قرون وسطیٰ کے فلاسفہ مساعی انسانی کی غایت خدا کے ذاتی علم (یا بصیرت قدسی کو) قرار دیتے ہیں جس کی طرف عمل صالح اشارہ کرتا ہے۔ اسپی نوزا کے نزدیک روح انسانی کی تریف ترین حالت خدا کی عقلی محبت ہے۔ جو مادہ اور ذہن کے متوازی سلسلوں کے کافی علم سے پیدا ہوتی ہے۔ کیونکہ اسی میں باری تعالےٰ کی نوعیت ہم پر ظاہر ہوتی ہے۔ یہ سچ ہے کہ لاک کے مذہب کے انگریزی فلاسفہ علم انسانی کو محدود کہتے تھے مگر ساتھ ہی وہ یہ بھی کہتے تھے کہ اس کے معنی یہ نہیں کہ ہم اپنا فرض نہ پہچان سکتے ہوں اور اس کے عمل سے اپنے وجود کی غایت نہ پوری کر سکتے ہوں۔ لیکن کانٹ نے جو زمانہ پایا ہے (اور جو جرمنی

میں روشنی کا زمانہ کہلاتا ہے۔ کیونکہ اس میں علم اور اس تعوق کو خاص منزلت دی جاتی تھی جو اس کے حاصل کرنے سے اہل علم کو جہال کے توہمات پر ہو جاتا ہے) اس میں بھی اس ملک کے اہل علم مادہ کی نسبت یہ خیال نہ رکھتے تھے۔

کانٹ کا طبعی رجحان جیسا کہ وہ خود کہتا ہے تلاش علم کی جانب تھا۔ اور ایک زمانہ میں وہ جاہل عوام کو جو علم حاصل کرنے کی قابلیت نہیں رکھتے بہ نظر حقارت دیکھا کرتا تھا۔ لیکن فرانس کے اس بڑے مصنف کے اثر نے جو موجودہ جمہوریت کا پیغمبر خیال کیا جاتا ہے یعنی جین جیکس روسو (۱۷۱۲ء۔ ۱۷۷۸ء) اس کے خیالات کو بدل دیا تھا۔ اور وہ اس بات کو ماننے لگا تھا کہ انسان کا صاحب علم ہونا ایسی بات نہیں جس پر وہ اپنے ابنائے جنس پر فخر کر سکے۔ دراصل جو شئے قابل فخر ہے وہ انسان کا اتباع فرائض ہے اور یہ ہر شخص کے قبضہ کی بات ہے۔ ادنیٰ اعلیٰ۔ عالم جاہل سب اپنے فرائض پر عمل کر سکتے ہیں۔ گو ایسے آدمی تو بہت ہی کم ہوتے ہیں جن کے فرائض میں کانٹ کی طرح سے عملی مشاغل برائے علمی مشاغل داخل ہوتے ہیں لیکن اس کا بھی لحاظ رہے کہ گو کانٹ روسو کے اثر سے علمی مشغلہ کو اخلاق کے مقابلہ میں جس کا اتباع کل بنی نوع انسان کے لئے ضروری ہے محض ایک شعبہ خیال کرنے لگا تھا۔ لیکن اس نے روسو کے اتباع میں اخلاق کو محض ایک وجدان کبھی نہیں مانا۔ اس کے برعکس گو وہ اس زمانہ میں تھا جس میں روسو نے انتہائی قسم کی وجدانیت کو بہت ہی مقبول کر دیا تھا لیکن اس نے اس کے برعکس وجدان کو اخلاق میں تا بہ امکان کم از کم جگہ دی۔ اس نے صرف اس امر پر ہی زور نہیں دیا کہ فرض صرف اس حالت میں محرک عمل ہو سکتا ہے جب کہ عمل میلان و غرض کے مخالف ہو بلکہ بعض اوقات تو وہ یہ کہتا ہے کہ جس فعل سے فاعل کو لذت نصیب ہوتی ہو وہ اس کا صحیح محرک ہی نہیں ہو سکتا۔

اسی بنا پر شلر نے (شاعر ۱۷۵۹ء۔ ۱۸۰۵ء) جو اس کا بہت معترف تھا ایک نظم لکھی ہے جس میں اس کے خیال کا مذاق اڑایا کہ صرف وہی شخص صاحب اخلاق ہو سکتا ہے جو قانون پر صرف بربنائے خوف عمل کرتا ہو۔ اس میں شک نہیں کہ اس قسم کا انداز بیان ایک شاعر کو ہرگز پسند نہیں آ سکتا۔ اخلاق کے متعلق تو نہیں

کہہ سکتے مگر ہاں ایک صاحب نظر کو اس حسن بیان کی داد دینی چاہیئے جس سے اس نے اس نظم میں کام لیا ہے۔ کانٹ نے اپنی بعد کی تصانیف میں ہمارے ان احکام پر بحث کی ہے جو حسن و قبح سے متعلق ہوتے ہیں اور جن میں بجائے اس کے کہ ہم اپنی انفرادی پسند کا دعویٰ کریں یہ خیال کرتے ہیں اگر اوروں کو ہم سے اختلاف ہو تو یا تو ہماری رائے غلط ہوگی اور یا ان کی۔ اس کے متعلق کانٹ کی یہ رائے ہے کہ اس قسم کے احکام کو صحیح تسلیم کرانے میں ہم ذوقی و وجدانی امور میں بنی نوع انسان کے احساس سے طالب اتحاد ہوتے ہیں۔ مگر اخلاقی احکام کو صحیح تسلیم کرانے میں اس کا خیال تھا کہ ہمیں عقل کے عام اصولوں کی طرف رجوع کرنا چاہیئے۔ جس سے کہ احساس کو کوئی علاقہ نہیں ہے۔ ان اصولوں کی قوت و اقتدار کو ہر فرد اپنے لئے انفرادی طور پر تسلیم کرے۔ جس حد تک کہ وہ ان میں اپنی عقل یا ضمیر کے فیصلہ کو محسوس نہیں کرتا بلکہ یہ جانتا ہے کہ کسی اور غایت کے لئے بمنزلہ وسیلہ کے ہیں، مثلاً خدا یا انسان کی خوشنودی کا حصول اس حد تک جو اتباع وہ ان کا کرتا ہے اس کو صحیح معنی میں اخلاقی نہیں کہہ سکتے۔ بایں ہمہ چونکہ یہ اس کی عقل کے فیصلے ہیں اس لئے ان میں کوئی شے مخفی یا رازکی نہیں ہو سکتی، وہ بہ حیثیت ایک ذی عقل کے ان سے واقف ہے۔ اور اس جیسے اور ذی عقل بھی ان سے واقف ہوں گے۔

اس طرح اخلاقی قانون کے وقوف ہی سے فرد کو اپنے صاحب اختیار ہونے کا شعور ہوتا ہے۔ چونکہ وہ جانتا ہے کہ اس کو بعض چیزوں کے متعلق نیت اور عمل کرنا چاہیئے اس لئے وہ خیال کرتا ہے کہ میں ان چیزوں کی نیت (اور جس حد تک کہ اس کی نیت ناکام نہیں ہوتی) اور عمل کر سکتا ہوں۔ اخلاقی قانون کے اس شعور اور اس اختیار سے جو اس سے متصور ہوتا ہے۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ اور تمام صاحب عقل بھی جن میں اس قسم کا شعور ہوتا ہے ہماری طرح صاحب اختیار ہوتے ہیں۔ اور اسی سے ذوی العقول ہستیوں کی جمہوریت یا حکومت کا خیال پیدا ہوتا ہے۔ جس میں ان کو اسی قانون کی پابندی کا شعور متحد کرتا ہے۔ خطاو ثواب کے شعور کے ان تین پہلوؤں میں اور آزادی مساوات، اخوت کے ان تین اصولوں میں جن کا انقلاب فرانس اعلان کرتا تھا بہت ہی مشابہت ہے۔

انقلاب فرانس کے آغاز کا کانٹ نے بھی اپنے انگریز معاصر پرائس سے کچھ گرم جوشی سے استقبال نہ کیا تھا۔ کیونکہ یہ اُن تین اصولوں کا سیاسی مظہر معلوم ہوتا تھا جن کو کانٹ انسان کی فطرت اخلاقی میں تسلیم کرتا تھا۔ اس قدرت و اختیار میں جو اخلاقیت سے متصور ہوتا ہے اس میں کانٹ ایسی غیر مشروط اصل کے تصور کو تسلیم کرتا ہے جس نے عقل نظری کے لیے ایک ناگزیر ولاحل مسئلہ پیدا کر دیا تھا۔ عقل عملی کے لئے یہ مسئلہ بھی کچھ زیادہ اہمیت رکھتا ہے اس کے لئے یہ امر بدیہیات سے ہے۔ کیونکہ انسان لازمی طور پر اس طرح سے عمل کرتا ہے کہ گویا وہ آزاد ہو۔ بایں ہمہ ایک فعل کو اگر خارج سے دیکھا جائے خواہ اس کو اور لوگ دیکھیں یا خود فاعل دیکھے تو یہ کبھی اختیاری اور آزادانہ معلوم ہو ہی نہیں سکتا۔ اور حوادث کی طرح ضرور ہے کہ اس کے ماقبل کچھ واقعات ہوں۔ اور وہی اصول جو اور سب جگہ ہمارے واقعات کے علمی مطالعہ پر حکمران ہے یہاں بھی ان واقعات میں ہم کو علت کی تلاش پر مجبور کرتا ہے۔ اور اگر اس کے دریافت کرنے میں کامیاب بھی ہوں تو بھی یہ ہم کو علت کے محض پہلے فرض پر مجبور کرتا ہے۔ لہٰذا مظاہر ہونے کی حیثیت سے ہمارے افعال متعین و پابند ہوتے ہیں۔ اگرچہ یہ آزادی کے خیال سے کئے جاتے ہیں، اور صرف آزادی کے خیال کے ماتحت ہو سکتے ہیں۔ کانٹ کے نظریۂ جبر و قدر کے متعلق یہ خیال ہو سکتا ہے کہ اس سے وقت حل نہیں ہوتی بلکہ یہ محض دقت کو بیان کرتا ہے۔ ایسے فلسفی کی جس کے اخلاقی اور علمی شعور دونوں غیر معمولی ہوں یہ خصوصیت ہوتی ہے کہ وہ ایک کے لئے دوسرے کی قربانی کو جائز نہیں سمجھتا۔ چنانچہ کانٹ شعور آزادی کو جس کے بغیر ہماری اخلاقی زندگی بے معنیٰ ہو جاتی ہے محض وہم اور فریب حواس نہیں کہہ سکتا۔ اور نیز وہ یہ بھی نہیں کہہ سکتا کہ علمی مشاہدہ کرنے والے کی حیثیت سے ایک ایسے واقعہ کے متعلق جو زمان میں ہوتا ہو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ خود اپنی علت ہے۔ اگر وہ اخلاقی شعور کو علمی کی نسبت حقیقت کی نوعیت اصلی سے قریب تر سمجھتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اول الذکر کا تعلق اصل عمل کے کرنے سے ہے۔ جو کہ آخر الذکر کے سامنے کیا کرایا ہوا آتا ہے۔

اب ہم کو اس کی وجہ معلوم ہو سکتی ہے۔ مسئلۂ اختیار یا آزادی نیت کے متعلق

کانٹ نے یہ کیوں کر کہا کہ ہمارے پاس ایسے دلائل تو ہیں جن کی بنا پر ہم اس کو صحیح سمجھ کر عمل کر سکتے ہیں۔ لیکن یہ دلائل اس قدر قوی نہیں کہ اس سے نظری شکوک بھی رفع ہو سکیں۔ یہی وہ لا فنا ئیت اور خدا کے متعلق بھی کہتا ہے۔ ہم کو عمل کرنے کے لئے ایک غیر مشروط فرض کا اس طرح شعور تو ہوتا ہے کہ گویا ہمارے سامنے دائماً ایک ایسے نصب العین کی طرف بڑھنے کی امید تو ہے جس کے متعلق ہم یہ خیال نہیں کر سکتے کہ ہم اس تک پہنچ گئے ہیں، اور گویا دنیا کا ایک ایسا حاکم ہے جس کی حکومت میں اخلاقیت کا سب سے زیادہ لحاظ کیا جاتا ہے۔ لیکن کوئی علمی تحقیق عقل علمی کے ان بدیہیات کو ہمارے لئے یقینی واقعات میں تبدیل نہیں کر سکتی۔ کیونکہ ان میں سے ایک کا بھی حوادث زمانی یا اشیائے مکانی کی طرح سے ادراک نہیں ہو سکتا۔ انہیں وجوہ کی بنا پر علمی تحقیق ان کی تردید بھی نہیں کر سکتی۔ یہ بھی اختیار کی طرح سے معروضات علم نہیں بلکہ معروضات عقیدہ ہیں۔

کانٹ نے اپنی کتاب انتقاد عقل خالص میں یہ کہا تھا کہ کائنات اور نفس کی اصل حقیقت سے ہمارا لاعلم رہنا لازمی ہے۔ ہم صرف اُن کو اس طرح سے جان سکتے ہیں جیسی کہ وہ ہم کو معلوم ہوتی ہیں۔ اگرچہ ہم اُن کی اصل حقیقت کے متعلق نظریات قائم کئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ لیکن ان نظریات کی تجربہ کی کسوٹی پر (جس کے لیے ہمارے پاس اور کوئی جانچ کا طریقہ بھی نہیں) جانچ نہیں ہو سکتی۔ اپنی کتاب انتقاد عقل عملی میں وہ یہ کہتا ہے کہ باوجود اس کے ہمارے لئے یہ ضروری ہے کہ اس طرح پر عمل کریں گویا کہ اشیاء کی اصل نوعیت ایسی ہے جیسی کہ ہم نے قیاس کی ہے۔ اگرچہ افعال کے کر لینے کے بعد ہم کو یہ نہ معلوم ہوگا کہ یہ ہمارے صاحب اختیار ہونے کی بنا پر وقوع میں آئے ہیں، جو کہ ہم کو ان کے کرنے سے پہلے فرض کرنا پڑا تھا۔ اپنے تیسرے اور آخری انتقاد میں جس کا کہ اس نے انتقاد قوت فیصلہ نام رکھا تھا۔ وہ بعض ظواہر مظاہر کا انکشاف کرتا ہے جن کو ہم مظاہر کی حیثیت سے بھی "اس علت غائی" انجام یا غایت کے تصور سے علحدہ بیان نہیں کر سکتے۔ جس کے بغیر ہم سے فعل وقوع میں نہیں آسکتا۔ لیکن جس کے لئے ریاضیاتی یا میکانیکی قسم کی تشریح یعنی حقیقی سائنس یا علم میں کوئی جگہ نہیں ہے۔ جب کسی نئے

کو خوب صورت کہتے ہیں تو اس وقت گو ہم کو اس امر کا خیال نہیں ہوتا کہ یہ کونسی غایت یا مقصد کو پورا کرتی، لیکن ہم یہ ضرور خیال کرتے ہیں کہ گویا خوبصورتی یا جمال کوئی امر عارض نہیں بلکہ ایک نتیجہ فن یا ہنر کے حسن کے مثل اس کو بھی کسی صاحب عقل ذات نے ایک غایت کو مد نظر رکھ کر پیدا کیا ہے، یعنی یہ کسی کی نیت کا نتیجہ ہے۔ لیکن یہاں بھی ہم صرف ان احساسات سے بحث کرتے ہیں جو ہم میں بعض اشیاء کے ادراک سے پیدا ہوتے ہیں۔ ہم اشیاء سے اس معنی کر کے حسن منسوب نہیں کر سکتے، جس معنی کر کے یہ فہم علمی کے لئے موجود ہوتی ہیں۔ کیونکہ یہ اس میں شک نہیں کہ بسا اوقات خوبصورت اشیا کی اصل کی ان کے حسن کا حوالہ دیئے بغیر میکانیکی اصول پر توجیہ کر سکتا ہے۔ ایسے مظاہر جن کی ہم کسی مقصد یا غایت کا حوالہ دئے بغیر توجیہ نہیں کر سکتے، دوسری قسم جاندار وجود ہیں مثلاً نباتات حیوانات اگرچہ ان کے متعلق بھی جہاں تک ہو سکے گا ہم میکانی توجیہ کریں گے۔ لیکن ان میں کوئی نہ کوئی چیز ضرور نکل آئے گی (مثلاً ان کے اجزا کی کل جسم کی غایتوں سے مطابقت) جس کی اس طرح سے توجیہ نہ ہو سکے گی۔ لیکن یہاں بھی ہم صرف یہی کہیں گے کہ ہم ان اشیاء کی نوعیت کی بلا کسی مقصد یا غایت کے فرض ہوئے توجیہ نہیں کر سکتے۔ اور ہم یہ دعوے نہیں کر سکتے کہ جن مظاہر کی جس طرح سے ہم توجیہ کر رہے ہیں وہ اس کے علاوہ اور کسی طرح عالم وجود میں نہ آسکتے تھے۔

کانٹ کی تصانیف نے فلسفہ کا دور ہی بدل دیا۔ ان سے معلوم ہوا کہ جن راستوں پر موجودہ زمانہ کے ارباب فکر جا رہے ہیں اگر ان کو انجام تک پہنچایا گیا تو اس کے نتائج اس سے زیادہ تباہ کن ثابت ہوں گے۔ جتنا کہ ان کے موجد سمجھتے تھے۔ یہی حال اس انداز فکر کا تھا جس کا آغاز ڈیکارٹ کے اس انکار سے ہوا تھا کہ ذہن ایسی حقیقت کو سمجھ سکتا ہے۔ جو سمجھے جانے کے بغیر بھی اپنا وجود رکھتی ہے۔ ڈیکارٹ کے شک نے اگر کسی یقین کی جان بخشی کی تھی تو وہ صرف اپنے فکر کے وجود کی۔ لیکن وجود باری تعالیٰ کے متعلق وجودیاتی دلیل سے (جو کہ فکر کی نوعیت کے اندر مضمر ہوتی ہے) اس کا خیال تھا کہ میں نے ان تمام ضروری چیزوں کو پھر حاصل کر لیا ہے جن کو عارضی طور پر ترک کر دیا تھا۔

کانٹ کو اس امر سے انکار تھا کہ ہمارے تصورات میں کوئی ایسا تصور ہو سکتا ہے جس کا یہ خاص مرتبہ ہو کہ اس کے مطابق حقیقت کا ہونا ضروری ولازمی ہو۔ اس سے اس نے اس پل کو مسمار کر دیا جو ڈیکارٹ نے ذہن اور عالم حقیقی کے مابین تعمیر کیا تھا۔ آیندہ کے لئے اگر کانٹ کی رائے صحیح تھی تو جس عالم تک ہمارے اذہان کی رسائی ہو سکتی ہے وہ عالم مظاہر ہے۔

علاوہ بریں اتباع لاک نے یہ فرض کر لیا تھا کہ ہمارے علم میں جو شئے ایسی ہوتی ہے کہ اس کو ہم اپنے ذہن کا نتیجہ کہہ سکتے ہیں۔ اس کے متعلق اس بنا پر ثابت کیا جا سکتا ہے کہ اس کو حقیقت سے کوئی تعلق نہیں۔ لیکن کانٹ کی رائے میں ہمارے تجربہ کے ہر ممکن معروض کے لئے ذہن کا کچھ نہ کچھ فعل ضرور مستلزم ہوتا ہے پس ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس قسم کے تصورات جیسے کہ تصور علت ہے، چونکہ یہ ذہن سے پیدا ہوئے ہیں۔ اس لئے ان کا اطلاق معروضات پر نہیں ہو سکتا۔ بلکہ اس کے برعکس ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ یہ معروضات بطور خود اشیا نہیں بلکہ صرف مظاہر اشیا ہیں۔

اکثر ارباب فکر کا خیال ہے کہ کانٹ نے حلقۂ فکر میں وہی کام کیا ہے جو انقلاب فرانس نے حلقۂ سیاست میں کیا ہے۔ اسی نے مروجہ فلسفہ کی عمارت کو جو ایک عرصہ سے ڈگمگا رہی تھی مسمار کیا۔ زمین کو قدیم وعادی کی زہریلے خس وخاشاک سے پاک کر کے ایک آغاز نو کو ممکن کیا۔ اس نے عقل کو اپنی فطری قوتوں اور وسائل کو قابو میں کرنے کی دعوت دی، قبل اس کے کہ یہ اس کام کو از سر نو ہاتھ میں لے جس کے اندر فلسفہ ریاضیاتی وطبیعی علوم کی سی موافقت ومطابقت کی طرف ترقی کرنے میں قطعاً ناکام رہا تھا۔

باب ۱۰

(تتمہ)

متاخرین کانٹ

کانٹ نے جو سرگرمی پیدا کر دی تھی اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بعد کے زمانہ میں یورپ بھر میں سب سے زیادہ فلسفہ کا چرچا جرمنی ہی میں نظر آتا ہے۔ جس طرح سے فرانس میں، جو کہ اس عہد کے سیاسی انقلاب کا وطن، انقلاب سے پہلے کی حکومت دفعتہً ایسی معلوم ہونے لگی تھی کہ گویا یہ صدیوں پہلے کی ہو اور اس کو اس زمانہ کے معاملات سے کوئی علاقہ ہی نہ ہو اسی طرح جرمنی میں جو اس عہد کے فلسفی انقلاب کا وطن تھا کانٹ سے پہلے کا زمانہ ایسا معلوم ہونے لگا تھا کہ گویا اس کو کانٹ اور اس کے بعد کے زمانہ سے تعلق ہی نہیں۔ اگرچہ یورپ کے اور ممالک کا یہ حال نہ تھا بایں ہمہ عام طور پر یورپ کے فلسفہ پر کانٹ کی تصانیف کا اس قدر اثر پڑا ہے کہ بلا کسی مبالغہ کے کہہ سکتے ہیں کہ موجودہ زمانہ کے فکر کی تمام شاہ راہیں کانٹ پر پہنچ کر مل جاتی ہیں۔

لہذا انیسویں صدی کے فلسفہ پر بحث کرتے ہوئے، جس سے کہ ہم ہنوز اس قدر قریب ہیں کہ اس کو قرار واقعی طور پر دیکھ بھی نہیں سکتے اور نہ اس پر ایسی مختصر بحث

کے لئے بھی جیسی کہ ہم اس سے پہلے کی فلسفہ پر کرتے آئے ہیں باقی ماندہ صفحات کافی نہیں، ہم صرف یہ بیان کرنے پر اکتفا کرتے ہیں کہ مشہورترین فلاسفہ نے کانٹ کے مختلف اشارات کی کیونکر تشریح کی یا ان پر کسی طرح سے تنقید و نکتہ چینی کی ہم بہت سے اہم ناموں کا بھی تذکرہ کرنے سے قاصر رہینگے اور زندہ مصنفین میں سے تو کسی کا ذکر ہی نہ ہوگا۔

کانٹ کی نظریات میں پہلا نظریہ جو سب سے زیادہ اپنی طرف توجہ کو منعطف کرتا ہے، اور شاید سب سے کم مفید ہے وہ نظریہ ہے جس کی رو سے ذہن تک اصل حقیقت کسی طرح بار نہیں پا سکتی اور اس کا علم صرف مظاہر تک محدود رہجاتا ہے۔ یہ خیال فرانس کے فلسفی اگسٹ کامٹ (۱۷۹۸ء تا ۱۸۵۷ء) کی اثباتیت کا باعث ہوا جس نے اس میں یہاں تک غلو کیا کہ انسانی علم کو صرف مظاہر خارجی ہی تک محدود کر دیا (اور اس طرح سے نفسیات بھی علم انسانی کے دائرے سے نکل گئی) اور ان میں سے بھی ان مظاہر خارجی تک جو نظام شمشی کے اندر ہیں (اور ثوابت کی ہیئت بھی خارج ہو گئی)۔ یہی خیال نظریۂ مضافات علمی میں مضمر تھا، جس کی اسکاٹی پروفیسر ولیم ہملٹن (۱۷۸۸ء تا ۱۸۵۶ء) اور اس کا انگریز مقلد ہنری لانگیول منسل ڈین سینٹ پال (۱۸۲۰ء تا ۱۸۷۱ء) تعلیم دیتے تھے اور ان کے بعد مشہور عالم فلسفی ہربرٹ اسپنسر (۱۸۲۰ء تا ۱۹۰۳ء) نے اپنی کتاب اصول اولی میں تعلیم دی ہے۔ لیکن ہربرٹ اسپنسر کو ہملٹن اور ہملٹن سے بھی زیادہ منسل سے اس بارے میں اختلاف ہے کہ وہ علم کے محدود ہونے پر زور دیکر مافوق الطبعی و آسمانی کو موقع دینا نہیں چاہتا۔ یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ یہ مصنف ہمارے حقیقت واقعی کے نہ سمجھ سکنے کو قوی کی خرابی پر مبنی قرار نہیں دیتے بلکہ کہتے ہیں کہ علم کی یہ خصوصیت ہے کہ یہ ذہن عالم یعنی موضوع اور شئے معلوم یعنی معروض کے مابین ایک نسبت اور اضافت پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس امر سے انکار نہیں ہو سکتا کہ کوئی شخص اس نسبت یا تعلق کے علاوہ کوئی علم حاصل نہیں کر سکتا۔ لیکن پھر بھی یہ سوال ہو سکتا ہے کہ یہ کیا ضروری ہے کہ ایک شئے کو جس طرح سے ہم جانتے ہیں۔ یعنی ہمارا اس شئے کا فہم اس شئے کے وجود اصلی سے مختلف ہی ہو۔

جن مصنفوں کا میں نے ابھی ذکر کیا ہے یہ سب کے سب علم کے محدود ہونے کے خیال کی بنا پر مطلق کے علم کو خارج از امکان سمجھتے ہیں مطلق کا ذکر جرمنی کے ان فلاسفہ کے یہاں اکثر آتا ہے جو کانٹ کی انتقاد عقل خالص کی اشاعت سے نصف صدی کے بعد گزرے ہیں۔ لفظ مطلق کے دو معنی ہیں اور ان میں بسا اوقات ابہام ہو جاتا ہے۔ اس کے ایک تو یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ ایسی شئے جس کا کسی سے تعلق نہ ہو، ظاہر ہے کہ کوئی معروض علم اس ذہن سے بے تعلق نہیں ہو سکتا جس کو اس کا علم ہوتا ہے دوسرے اس کے معنی ایک مکمل یا کامل شئے کے بھی ہو سکتے ہیں۔ اس آخری معنی میں اس کا اطلاق انتہائی وحدت پر کیا جاتا تھا۔ جس میں علم کے دو جز یعنی ذہن عالم یا موضوع اور شئے معلوم یعنی معروض دونوں لازمی طور پر شامل ہیں کیونکہ ان کے مابین ایسا ہی ناقابل انفکاک تعلق ہے۔ اگرچہ اس وحدت کے متعلق اس طرح سے تذکرہ کرنا جس سے یہ ظاہر ہو کہ گویا خود یہ معلوم شئے ہے۔ اور اس اعتبار سے خود اپنا ایک جزو ہے ایک معما سا معلوم ہوتا ہے، لیکن جس طرح سے کہ کانٹ فلاسفہ کو خود علم کی نوعیت پر غور کرنے کی دعوت دیتا ہے، اس طرح سے غور کرنے میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم اُسی پر غور کر رہے ہیں، اور اس کے لئے ایک نام کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔

اس سے پہلے کہہ چکے ہیں کہ کانٹ کے نزدیک مظاہر (اور ہم صرف مظاہر ہی کو جان سکتے ہیں) کی تہہ میں شئے کی اصل حقیقت ہوتی ہے۔ اس کو وہ بعض اوقات مین کے نام سے موسوم کرتا ہے یہ گویا ایسی شئے ہوتی ہے کہ جس کا ہم خیال تو کرتے ہیں لیکن ہم کو اس کا ادراک نہیں ہوتا۔ اگر تم کسی مظہر سے وہ تمام خصوصیات نکال لو جو اس میں ہمارے ادراک سے پیدا ہوئی ہیں جو اور اس کو مظہر بناتی ہیں تو جو کچھ باقی بچے گا وہ مین ہی ہوگا۔ یہ ایسی شئے ہوتی ہے جس کی موجودگی کا ہم کو خیال تو ضرور ہوتا ہے۔ لیکن جیسی کہ یہ فی نفسہ ہوتی ہے اس کا ادراک کبھی نہیں ہوتا۔ یہ بات تعجب خیز نہیں ہے کہ کانٹ کے اتباع ایسے ہوں جو یہ خیال کریں کہ اگر اس بات کو صاف طور پر تسلیم کر لیا جائے کہ یہ شئے بجائے خود ذہن کی ایک مخلوق ہے تو اس کے فلسفہ کی اصلاح ہو سکتی ہے اور یہ فرض

کرنا کہ ہمارے تجربہ میں کسی ایسی شئے کا ہونا ممکن ہے جس کو ذہن اپنے ذرائع سے پیدا نہیں کرتا محض اعتقادی طرز فکر کا بقیہ ہے جس کی تردید کانٹ کا سب سے بڑا مقصد تھا۔

یہ قدم جان گاٹلیب فشٹے نے (۱۷۶۲ء۔ ۱۸۱۲ء) اٹھایا۔ یہ محض فلسفی ہی کی حیثیت سے شہرت نہیں رکھتا بلکہ وطن پرست اور حریت پسند کی حیثیت سے بھی مشہور ہے جس نے جرمنوں کو نپولین کے خلاف اپنی قومی آزادی کے برقرار رکھنے کے لئے برانگیختہ کرنے میں بہت بڑا حصہ لیا تھا۔ جو شئے جانتی ہے یعنی عالم اور جس شئے سے ذات عالم اپنے آپ کو ممتاز کرتی ہے جس کو یہ اپنا معروض خیال کرتی ہے یعنی معلوم دونوں فشٹے کے نزدیک اس ذہن کے عمل کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ جس سے کانٹ سوائے شئے کی اصل حقیقت کے تجربہ کی ہر ایک چیز کو منسوب کرتا ہے۔ اس کو تمھارا یا میرا ذہن کہنا صحیح نہیں بلکہ یوں کہو کہ یہ ذہن جس قدر میرا نہیں اسی قدر تمھارا بھی نہیں ہے۔ کانٹ نے نہ تو علم کے بیان میں اور نہ ارادہ کے بیان میں اس کو کسی ایسی شئے پر مبنی قرار دیا ہے، جو افراد میں مختلف ہوسکتی ہو۔ اس کے نزدیک ایک شئے ہر شخص کے لئے ایسی ہوتی ہے جیساکہ اس کا ادراک یا فہم ہوتا ہے یا اگر کوئی ارادی فعل اچھا ہے تو سب کے لئے اچھا ہی ہوگا۔ نیز ہم گنتے یا مقدمات سے نتائج کا استنباط کرتے وقت بھی یہ فرض نہیں کرتے ہیں کہ ہم اس طرح سے گنتے ہیں یا ہم اس طرح نتیجہ کا استخراج کرتے ہیں جس طرح اور لوگ نہیں کر سکتے۔ اگرچہ ممکن ہے کہ ذاتی اغراض و محرکات میرے گننے اور استدلال کرنے کا باعث ہوتے ہوں لیکن اگر ذاتی امور کو ان اعمال میں دخل دیا جائیگا تو یہ محض ان کی خرابی کا موجب ہوگا۔ اسی طرح سے اگر میں صحیح و صائب طریق عمل کو معلوم کرنا چاہوں تو صرف ذاتی اغراض و میلانات کو خارج کر کے معلوم کرسکتا ہوں۔ پس ذات مطلق جس کو فشٹے ان تمام چیزوں کا باعث قرار دیتا ہے۔ جو ہمارے تجربہ میں داخل ہوتی ہیں یہی ذہن یا ضمیر ہے۔ جب میں صحیح و صائب طریق پر خیال و ارادہ کرتا ہوں تو بھی میرے اندر یہی شئے خیال و ارادہ کرتی ہے۔ اس کے خیال اور برکلے کے خیال میں یہی سب سے بڑا فرق ہے کہ برکلے خارجی اشیا کا ہمیشہ اسی طرح سے تذکرہ کرتا ہے کہ گویا ان کا انفرادی اذہان کے تصورات ادراک کرتے ہیں۔ اگر ہم یہ سوال کرتے ہیں کہ "ذات مطلق" تجربہ میں

اپنے آپ کو ذات عالم کے اندر کسی اور ایسی شئے کے اندر جس کو ذات عالم جانتی ہے، کیوں تقسیم کر لیتی ہے تو فشتے کانٹ کے اس خیال کی تقلید میں کہ ہمیں اپنے وجود کے رازہائے سربستہ کے منکشف ہونے کی توقع علمی تجربہ سے نہیں بلکہ اخلاقی تجربہ سے کرنی چاہیئے یہ جواب دیتا ہے کہ ہماری زندگی کو فطرت کی دو باتوں کے لئے ضرورت ہوتی ہے۔ اول تو بطور رکاوٹ اور سنگ راہ کے جو فرائض انجام دینے کی کوشش سے رفع ہو سکتی ہے، دوسرے دیگر ذوات سے گفت وشنید اور تبادلہ خیالات کرنے کے لئے۔ کیونکہ ذوات بہت سی ہوتی ہیں، اور ہر ذات کے ذمہ فرائض وحقوق ہو سکتے ہیں اور اس کو ایک اخلاقی نظام کے اندر اپنا کام انجام دینا ہوتا ہے، جو کہ ذات مطلق کا مظہر کامل ہے۔ اس اخلاقی نظام کو ہم خدا کہہ سکتے ہیں اس کے علاوہ یا اس سے خارج اور کوئی خدا نہیں ہے۔

فریڈرک ولہیلم جوزف وان شلینگ (۱۷۷۵ء تا ۱۸۵۴ء) نے یہ محسوس کیا کہ فشتے نے جو فطرت کو ذہن کے لئے ایک طرح کی مزاحمت قرار دیا ہے اور جس کے متعلق وہ کہتا ہے کہ اس مزاحمت پر غالب آکر ذہن اپنا کام کامیابی کے ساتھ انجام دے سکتا ہے یا جو اس کو دیگر اذہان کے ساتھ تبادلہ خیالات کا ذریعہ قرار دیتا ہے، اس میں وہ اس کے اس روحانی مفہوم کا قرار واقعی لحاظ نہیں کرتا جو اس کو بطور خود حاصل ہے اور جو اس حسن سے ظاہر ہوتا ہے جو ایک ناقد فن اور صاحب ذوق سلیم اس کے اندر پاتا ہے۔ شلینگ کی رائے میں فطرت کے اندر مطلق کا اظہار ہوتا ہے، اور یہ مطلق کے اس اظہار کے جو ذہن میں ہوتا ہے تابع نہیں بلکہ مماثل ہے یہ نظریہ اسپی نوزا کے نظریۂ جوہر واحد کو یاد دلاتا ہے جس میں جوہر کے دو وصف مانے ہیں ایک تو وصف امتداد اور دوسرا وصف فکر لیکن شلینگ نے فشتے کے فلسفہ کی جو تصحیح کی اس سے خود مطلق ایسا معلوم ہونے لگا کہ گویا نہ تو وہ فطرت ہے اور نہ ذہن ہے بلکہ کچھ شئے ایسی ہے جو بطور حقیقت اصلی دونوں میں موجود ہے لیکن ساتھ ہی اپنی کوئی خاص اور ممیز خصوصیت نہیں رکھتی۔

یہ الفاظ جارج ولہیلم فریڈرک ہیگل (۱۷۷۰ء تا ۱۸۳۱ء) جو شلینگ کی فلسفیانہ تحقیقات میں اس کا رفیق وشریک کار ہونے کے بعد ان نتائج کا نقاد بن جاتا ہے۔

جن تک شلینگ پہنچتا ہے، اس قسم کے مطلق کی مثال "رات کی سی ہے جس میں تمام گائیں سیاہ نظر آتی ہیں"، شلینگ یہ فرض کرتا ہے کہ ایک فلسفی عقلی وجدان کی نظر ڈال کر آن واحد میں اس وحدت اصلی کو سمجھ سکتا ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ گویا یہ ان صبر آزما اور محنت طلب اعمال تفکر و تدبر سے بالکل مختلف ہو جن کی فطرت یا ذہن کی ماہیئت کی تفصیلی تحقیقات میں ضرورت ہوتی ہے۔ اس میں ہیگل اور شلینگ میں اختلاف واقع ہوتا ہے۔ ہیگل کے نزدیک فلسفہ کا کام اس وقت تک پایۂ تکمیل کو نہیں پہنچتا جب تک یہ نہ ثابت ہو جائے کہ ذہن و فطرت کی ماہیت کا پتہ چلانے میں ہم خود مطلق کا پتہ چلاتے ہیں۔ مطلق کوئی ایسی شئے نہیں ہے جو پس پردہ اور اپنے مظاہر سے بے پرواہ رہتی ہو اور جس کا صرف بصیرت کی اتفاقی جھلک سے پتہ چل جاتا ہے بلکہ یہ تو کچھ ایسی شئے ہونی چاہیئے جو کو وجود متحرک ہو اور جس کے اصل وجود کا اس کے مظاہر سے اظہار ہوتا ہو اس لئے مظاہر کی اگر پوری محنت سے تحقیقات کی جائے تب ہی یہ اپنے آپ کو ہم پر ظاہر کر سکتی ہے۔

ہیگل کے نزدیک اس قسم کا خیال عرصہ ہوا مذہب عیسوی کے مسئلہ تثلیث سے پیدا ہوا تھا، کیونکہ اس کی رو سے حقیقت اعلیٰ کی یہ اصل خصوصیت ہے کہ یہ اپنے آپ کو ظاہر کرے۔ ہیگل شیلنگ کیطرح سے فطرت اور ذہن کو ایک ایسی مطلق شئے کے متوازی مظاہر بھی خیال نہیں کرتا ہے، جو خود نہ تو فطرت ہے اور نہ ذہن ہے۔ اس کی رائے میں یہ ایک ہی شئے کے عمل کے دو جزو ہیں، اور اس عمل کے علاوہ اور کسی مطلق شئے کا وجود نہیں ہیگل اور شلینگ میں اس حد تک تو اتفاق ہے کہ ذہن یا نفس کے لئے ایک خارجی عالم کی ضرورت ہے جس کے جاننے اور استعمال کرنے کی کوشش میں یہ اپنی قوتوں کو ترقی دے سکتا ہے لیکن صرف عالم خارجی اس غایت کو پورا کرتا ہے۔ کیونکہ یہی ذہن کے سامنے مطالعہ کے لئے ایسی فطرت کو پیش کرتا ہے جو کہ فی الواقع خود ذہن کی فطرت ہے۔ کانٹ نے فطرت کی توجیہ کے حکمی امکان کی یہ وجہ بتائی ہے کہ اس میں ایسے اصول موجود ہیں جو ذہن کے لئے خلقتی ہوتے ہیں مثلاً مکان زمان علیت۔ لیکن کانٹ ان اصولوں کا کچھ اس طرح سے ذکر کرتا ہے کہ گویا اشیا میں ان کو ذہن اپنی طرف سے بڑھا دیتا ہے۔

اور خود اشیا پر ان اصولوں کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اس سے ہیگل کو اختلاف ہے وہ کہتا ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو ہماری سائنس حقیقت کا واقعی فہم نہیں بلکہ محض ایک فریب ہوتی۔ لیکن یہ حقیقت کا واقعی فہم ہوتی ہے۔ کیونکہ جو شے ہم کو محسوس ہوتی ہے (یعنی مظاہر) وہ اظہار حقیقت ہوتا ہے۔ اور حقیقت کوئی ایسی شے نہیں جو ظاہر نہ ہوتی ہو بلکہ ہمیشہ مظاہر کے پردہ میں چھپی رہتی ہو۔

کانٹ کی رائے میں وہ شے جس کو ذہن عقلاً لازمی اور ناگزیر ماننے پر مجبور ہو اس کو اس بنا پر حقیقی واقعی نہ سمجھا جائے، اور حقیقی کی یہ تعریف کرنا کہ وہ شے جس کو ذہن سمجھ سکتا ہو ناقابل قبول اعتقادیت ہے۔ ہیگل اس کے برعکس، اس کو (تقریباً انھیں الفاظ میں جن کو فلاطون نے کسی مقام پر لکھا ہے) اصول قرار دیتا ہے کہ جو شے حقیقی ہوتی ہے وہ معقول بھی ہوتی ہے اور جو معقول ہوتی ہے وہ حقیقی بھی ہوتی ہے اس لئے اس کو کانٹ کے ساتھ اثبات باری تعالٰے کے متعلق وجودیاتی دلیل کو اس شد و مد کے ساتھ رد کرنے میں اتفاق نہ تھا جس کو ڈیکارٹ اور اس کے اتباع نے اسی اصول کا مظہر بنایا تھا کہ آخرکار عقل میں آنے والی اور حقیقی شے ایک ہی ہوتی ہے کیونکہ حقیقی اور اصلی شے کے علاوہ اور کسی شے کے لئے ہمارے متعلق یہ کیونکر کہا جا سکتا ہے کہ ہم اس کو جان یا سمجھ سکتے ہیں۔ حقیقی کی معقول ہونے کے علاوہ پہچان ہی کیا ہو سکتی۔ کانٹ کہتا تھا کہ باری تعالٰی کے خیال سے اس کے وجود کے متعلق ہم اس طرح استدلال نہیں کر سکتے۔ جس طرح سے اشرفیوں کے خیال سے ہم ان کے اپنی جیب میں ہونے کے متعلق استدلال نہیں کر سکتے۔ لیکن اشرفیوں کا خیال ایسی چیزوں کا خیال ہے جن کا اگر وجود ہو تو وہ نظر آئینگی ان کو ہاتھ میں لے سکینگے ان کے وجود کے مفروض کی حواس کے ذریعہ سے تصدیق ہو سکتی ہے۔ لیکن ایک معقول اور قابل فہم حقیقت کا خیال (عملی طور پر اس جگہ حقیقت کے وہی معنی ہیں جو خدا سے لئے جاتے ہیں) درحقیقت ایسی شے کا خیال ہے جس کا حواس کے ذریعہ ادراک نہیں ہو سکتا اس کے متعلق حواس کے ذریعہ سے طالب تصدیق ہونا اسی قدر خلاف عقل ہے جس قدر کہ اشرفیوں کے لئے مناسب و معقول ہے۔ اس کے متعلق اگر کسی تصدیق کا تذکرہ معقول ہو سکتا ہے تو یہ وہ تصدیق

ہو سکتی ہے جو علم کی حقیقی و واقعی ترقی سے ہوتی ہے کیونکہ ذہن عالم کے متعلق جو پے بہ پے سوالات کرتا ہے ان کے دباؤ سے عالم کے راز ایک ایک کرکے آشکار ہوتے جاتے ہیں۔ لیکن سوالات کرنے جوابات میں امتیاز کرنے اور اس امر کے دیکھنے کے لئے کہ یہ جوابات کن نئے جوابات کے طرف ذہن کو منتقل کرتے ہیں اس کا کام ذہن اس اعتقاد کی بنا پر انجام دیتا ہے جس کا وجودیاتی دلیل سے اظہار ہوتا ہے۔ یعنی ذہن صحیح اور منطقی طور پر مصروف فکر ہونے اور خود اپنی فطرت کے قانون کا اتباع کرنے میں یہ اصل حقیقت کو دریافت کرتا ہے۔

ہیگل کا یہ خیال تھا کہ جس طریق سے ذہن تحقیق حقیقت کرتا ہے وہ کچھ ایسا ہوتا ہے کہ کسی خیال یا مفروض کو ایسا کچھ مان لیا جاتا ہے کہ گویا کل واقعہ اسی قدر ہے اس میں مشکلات کا سامنا ہوتا ہے۔ اب کوئی اور شخص اس کا مخالف خیال بطور اصلاح کے پیش کرتا ہے۔ اس میں بھی اتنی ہی مشکلات نظر آتی ہیں جتنی کہ پہلے خیال میں تھیں اور ثابت یہ ہوتا ہے کہ ہر نظریہ بجائے خود اور نظریات سے علیحدہ ہو کر غلط ہوتا ہے لیکن اگر ہر نظریہ کو دوسرے کے تتمہ کے طور پر لیا جائے تو یہ صحیح ہوتا ہے یا کم از کم حقیقت کا ایک رخ ضرور ہوتا ہے۔ اس طرح سے دو نظریوں یا خیالوں کے حامی ان دو بہادروں کے مانند ہوتے ہیں جن میں اس مسئلہ پر لڑائی ہوئی تھی کہ ڈھال سونے کی ہے یا چاندی کی ایک کہتا تھا سونے کی ہے اور دوسرا کہتا تھا نہیں سونے کی نہیں چاندی کی ہے حالانکہ ڈھال کا ایک رخ سونے کا تھا اور دوسرا چاندی کا، لیکن ہر ایک کو صرف اپنے سامنے کا رخ نظر آتا تھا اس لئے لڑتے تھے۔ اس قسم کے عمل کو ہیگل قدیم یونانی نام جدلیات سے موسوم کرتا ہے کیونکہ قدرتاً اس کی حالت ایک مباحثہ کی سی ہوتی ہے، خواہ تو یہ دو فریقوں کے مابین ہو یا ایک ہی شخص دونوں کا کام انجام دے لے۔ افلاطون کی طرح سے ہیگل کی رائے میں بھی یہی طریقہ صحیح اور حقیقی فلسفہ کا طریقہ ہے اور ہونا بھی چاہئے، کیونکہ عالم مجموعۂ اضداد ہے، اس لئے یہ اسی طرح سے سمجھ میں آسکتا ہے کہ تنقیص اور تردید کے بعد باہم اتحاد ہو۔ تناقضین کے قطبین یمین و یسار تحت و فوق ماضی و مستقبل سے بھی زیادہ کوئی دو چیزیں باہم مخالف ہو سکتی ہیں۔ لیکن

اضداد کے ان جوڑوں میں سے بھی ہر ایک دوسرے کے بغیر ناقابل تصور اور ناممکن ہے۔

فلسفہ اور سیاسیات سے بھی اسی اصول کی مثال دیجا سکتی ہے۔ ایک شخص دوسرا شخص نہیں ہے لیکن دونوں کو آدمی کہتے ہیں، اس لئے ان میں کوئی ایسی شئے ہونی ضروری ہے جس سے ان میں سے کسی ایک کی بھی شخصیت متعین نہیں ہوتی لیکن ہے دونوں میں، یعنی یہ دونوں آدمی۔ لیکن اگر لفظ "آدمی" سے یہی شئے مراد ہو اور ان دونوں میں سے کوئی مراد نہ ہو، تو پھر ہم اس تیسری شئے کو بھی صرف وہ آدمی ہی کہہ سکینگے اور ہمارے علم میں ذرا سا بھی اضافہ نہ ہوگا ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ کلی اور جزئی انسان اور انسانوں دونوں سے ایک دوسرے کا مفہوم سمجھ میں آتا ہے، دونوں ایک دوسرے کے لئے لازم و لزوم ہیں۔ اسی طرح سے اگر حکومت استبداد کے مقابل میں تمراج لایا جائے، یعنی حکومت قانون بلا آزادی کے بجائے عدم قانون مع آزادی قایم کی جائے تو کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ کیونکہ ہر دو حالت میں ایک ہی خرابی پریشان کرے گی یعنی دونوں حالتوں میں انسان تلون بے لگام کا شکار ہوگا۔ پہلی حالت میں ایک شخص واحد کے تلون کا اور دوسری حالت میں کل قوم کی قوم کا۔ ان دونوں حالتوں میں سے کسی حالت پر بھی بھروسہ نہیں کر سکتے۔ اور کسی حالت میں حفاظت جان و مال کا یقین نہیں ہوسکتا۔ حقیقی آزادی نہ حکومت استبداد میں ہوسکتی ہے اور نہ حکومت بے لگام میں۔ حقیقی آزادیوں میں ان پابندیوں کو تسلیم کیا جاتا ہے جو قانون سے عاید ہوتی ہیں اور معقول ہوتی ہیں۔ حقیقی قانون وہ ہوتا ہے جس کو اس کی پابندی کرنے والے تسلیم کرتے اور معقول مانتے ہیں۔ اس لئے وہ قانون انھیں کے ارادہ اور خواہش کا نتیجہ ہوتا ہے۔ کانٹ جب یہ کہتا ہے کہ "اخلاقی قانون کی پابندی فی الحقیقت صرف اس وقت ہوتی جب اس کی پابندی کرنے والا اس کو معقول سمجھ کر اس کا ارادہ کرتا ہے" تو اس سے اس کی یہی مراد ہوتی ہے۔

مگر اس سے یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ ہیگل کانٹ کے تمام اخلاقی خیالات و نظریات کی تائید کرتا ہے۔ اس کے برعکس اس کو کانٹ سے اسی بارے میں

اختلاف ہے کہ کانٹ کے نزدیک اخلاق "کیا ہوتا ہے" سے نہیں بلکہ کیا ہونا چاہئے، سے تعلق رکھتا ہے۔ اس لئے اس کے نزدیک یہ بالکل ممکن ہے کہ اخلاقی قانون کی پابندی غیر مشروط طور پر لازمی ہونے کے باوجود فی الواقع اس کی کبھی پابندی نہ ہو۔ یہ نظریہ ہیگل کو اپنے اس اصول کے منافی معلوم ہوتا تھا کہ حقیقی معقول ہوتا ہے اور معقول حقیقی۔ اور کانٹ کے اس خیال کا جزو نظر آتا تھا کہ ممکن ہے اشیا فی الواقع ایسی ہوں جیساکہ ہم ان کو خیال کرتے ہیں اور ان کے خیال کرنے پر مجبور ہیں ہیگل کو یہ بات یقینی معلوم ہوتی تھی کہ اگرچہ بہت سی چیزیں ایسی ہو سکتی ہیں کہ اگر ان کو انفرادی طور پر لیا جائے تو یہ ایسی معلوم ہوں جیساکہ ان کو نہ ہونا چاہئے تھا لیکن انھیں چیزوں کا اگر سیاق و سباق اور نظام اشیا کے ساتھ مطالعہ کیا جاتا ہے تو ان میں بہت سے عمدہ پہلو بھی نظر آتے ہیں، اسی بنا پر آخر میں جو کچھ کہ ہونا چاہیئے تھا وہ ہوتا ہوا معلوم ہوتا ہے اور جو کچھ ہوتا ہے اس کے متعلق خیال ہوتا ہے کہ ایسا ہی ہونا بھی چاہیئے تھا۔ ہیگل کے نزدیک تقدیر الٰہی کے ایمان سے اسی اصول کا اظہار ہوتا ہے جو خواہ تو عادلانہ سزا سے یا رحیمانہ عفو و درگزر سے برائیوں کا سد باب کرتی ہے جن کے بغیر رحم و انصاف دونوں کا کوئی موقع درپیش نہ آتا۔

ہیگل اپنے فلسفہ کو تصوریت مطلق کہتا ہے۔ تصوریت ایک مبہم لفظ ہے۔ افلاطون کا فلسفہ اس وجہ سے تصوریت کہلاتا ہے کہ اس کے نزدیک اشیاء کی اصل حقیقت وہ نہیں ہوتی جس کا ہم کو حواس کے ذریعہ سے ادراک ہوتا ہے بلکہ وہ ہوتی ہے جو ہماری عقل کو کشفی بخش سکتی ہے۔ برکلے کا فلسفہ اس بنا پر تصوریت کہلاتا ہے کہ وہ یہ کہتا ہے کہ خارجی اشیا فی الحقیقت ایسی ہوتی ہیں جیساکہ ان کا حواس کے ذریعہ سے ادراک ہوتا ہے کیونکہ ذہن کے علاوہ اگر کوئی شئے موجود بالذات ہے تو وہ ذہن ہی ہے۔ اس ابہام کی وجہ لفظ تصور کے دو معنی ہیں لیکن ہیگل کی تعلیم کو دونوں معنی میں تصوریت کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ اس کے نزدیک عالم کا صحیح علم اس وقت ہوتا ہے جب اس کے سمجھنے کی نہایت ہی صبر و استقلال کے ساتھ کوشش کی جاتی ہے۔ کیونکہ ذہن اور عالم دونوں کی اصل حقیقت ایک ہی ہے۔ ذہن کو جو عالم کا علم ہوتا ہے اس میں عالم خود سے واقف ہوتا ہے جس طرح سے کہ ذہن عالم کو

کو جانتے وقت خود سے واقف ہوتا ہے۔ انگلستان کے شاعر شیلی نے اس خیال کو اپالو کی زبان سے ادا کرایا ہے جو فلسفہ یعنی علم کی سب سے اشرف و اکمل قسم کا دیوتا مانا جاتا تھا۔

میں وہ آنکھ ہوں جس سے عالم
خود کو دیکھتا ہے اور خود کو مقدس و پاک سمجھتا ہے

ہیگل کے ان خیالات سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ تاریخ کا اکثر اور فلاسفہ سے بہت ہی مختلف تصور رکھتا تھا۔ یہ اس کے نزدیک ایسے واقعات حوادث کی فہرست ہی نہیں ہے جن میں سے اکثر کو اخلاقی نقطۂ نظر سے وقوع میں نہ آنا چاہیئے تھا۔ اور جو زیادہ سے زیادہ ان عام اصولوں کی مثالیں ہیں جن کی اور طرح سے بھی تحقیق ہو سکتی تھی۔ بلکہ وہ اس کو ذہن یا نفس کے پردوں کے کھولنے کے مساوی سمجھتا ہے۔ اس کے اندر ہم جدلیات کو عملی صورت میں دیکھ سکتے ہیں۔ اس میں خاص خاص اصول معرض تجربہ میں آتے ہیں، جو اپنی یک رخی کو ظاہر کرتے ہیں، لوگ ان کی تردید کرتے ہیں، مخالف اصولوں میں تصادم ہوتا ہے اور آخرکار ایک ایسا حل نکل آتا ہے جس پر فریقین متفق ہو جاتے ہیں۔ یہ تمثیل محض بیکار تماشا ہی نہیں ہوتی۔ اس کے معنی ذہن کو صرف اسی وقت معلوم ہو سکتے تھے جب یہ جو اس تمثیل میں ہوتا ہے اس پر غور و فکر کرلے۔

جس طرح سے بیکن نے علم طبیعی کی فلسفیانہ اہمیت کا بلند اندازہ کر کے لوگوں کو اس کے مطالعہ کا شوق دلا دیا تھا، اسی طرح سے ہیگل نے تاریخ کی فلسفیانہ اہمیت کا جو بلند اندازہ کیا اس سے مطالعۂ تاریخ کی اس عظیم الشان تحریک کو تقویت پہنچی جو انیسویں صدی کی بڑی زبردست کامیابی خیال کی جاتی ہے۔ لیکن بیکن کی طرح سے ہیگل بھی ایک ایسی تحریک کو محض تقویت پہنچا رہا تھا جس کا کہ آغاز ہو چکا تھا۔ انقلاب فرانس کے زمانہ میں گذشتہ زمانہ کے خلاف جو ایک عام تنفر پیدا ہو گیا تھا۔ اب اس کا ردعمل شروع ہوتا ہے۔ فرانسیسوں نے اقوام عالم میں بزور شمشیر ایسے طرز حکومت کے رائج کرنے کی کوشش کی جو انسان کے حقوق فطری پر مبنی ہو اور اس کوشش میں جو ان سے قدیم معاہد کی بربادی اور قومی روایات سے بے پروائی ظہور میں آئی۔ اس نے عام طور پر لوگوں میں ان معاہد و روایات کی

وفاداری کو تازہ کر دیا اس کے بعد ایسا زمانہ آیا جس میں نئے جوش و خروش کے ساتھ جو انقلاب فرانس سے پیدا ہوا تھا قدیم چیزیں رائج کیجانے لگیں۔ مگر اس میں شک نہیں کہ اس نئی ترویج میں فرق ضرور تھا۔ ہیگل ہی اپنے شعبہ میں عقل کے متعلق از سر نو وہ اعتماد پیدا کرنا چاہتا ہے جس کو کانٹ نے متزلزل کر دیا تھا لیکن اس کے ساتھ ہی اپنے اس کام میں اس نئی زندگی اور روح سے بھی کام لینا چاہتا ہے جو کانٹ نے فلسفہ میں پھونک دی تھی علاوہ ازیں خود اس کا فلسفہ کسی طرح سے کانٹ سے پہلے فلسفہ کی نقل بھی نہیں کہا جا سکتا۔ اس طرح سے وہ ترویج نو کے زمانہ کا فلسفی کہا جا سکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس نے یہ نہایت ہی اہم سبق دیا کہ انفرادی ذہن یا انسان جب پہلے پہل غور و فکر کرتا ہے تو وہ اپنے آپ کو ایک ایسی سوسائٹی کا رکن پاتا ہے جس کے معاہدو روایات جو کہ ایسے وسیع تجربہ اور علم کا نتیجہ ہوتی ہیں کہ انفرادی طور پر انسان اس قدر علم و بحث کا ہرگز دعویٰ نہیں کر سکتا۔ اس میں شک نہیں کہ انفرادی طور پر انسان جتنے خیالات رکھتا ہے وہ اس کو صرف اسی سے حاصل ہوتے ہیں۔ نیز یہ کہ جب تک کہ انسان اس تمام چیز کو جو اس میں ہے حاصل نہ کرے اس وقت تک اس کے متعلق اس کی تنقید صحیح نہیں ہو سکتی پس یہ امر قابل تعجب نہیں ہے کہ اس وقت کی حکومتیں ایسے فلسفہ جو موجودہ حالت کا اس قدر احترام کرتا ہے، غیر ذمہ دار تنقید کو بدرجہ غایت برا جانتا ہے، اور اس امر کو بالکل یقینی جانتا ہے کہ آخر کار حق ہی قوی و غالب ہوتا ہے اور جس سے اس امر کا یقین دلانا بالکل سہل ہے کہ حقیقی اور واقعی قوت ہی حق کا ثبوت ہوتی، ایسے فلسفہ کو اس وقت کی حکومتیں اپنی اغراض کا آلہ بنا لیتی ہیں۔ اس سے بھی کم تعجب خیز یہ امر ہے کہ ایسا فلسفہ جو انیسویں صدی کے تیسرے دس سال میں حکومت پروشیا کی نظروں میں بہت مقبول تھا، اور دس سال کے بعد اس نسل میں غیر مقبول ہو گیا جو اس حکومت سے ناراض تھی اور جس کی ناراضی ۱۸۴۸ء کی تحریک انقلاب کا باعث ہوئی۔

لیکن جس زمانہ میں ہیگل کا فلسفہ اپنے اوج کمال پر تھا اور یہ اعتقاد زدردل پر تھا کہ اگر عالم کے سمجھنے کی پوری طرح سے کوشش کیجائے تو آخر کار اس کی معقول اور حیرت ہونے کا یقین ہو جائیگا، جو اس کے علاوہ کسی طرح سے نہیں ہو سکتا، اسی زمانہ

میں اس کے برخلاف خود جرمنی میں ایک آواز بلند ہوئی۔ یہ آواز آرتھر شوپنہار (۱۷۸۸ء۔۱۸۶۰ء) کی تھی۔ وہ ہیگل کے بالکل برعکس نتیجہ پر پہنچا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ عالم سراپا شر ہے۔ ہم جو اس کے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں اس کا نتیجہ بھی اس امر کا یقین ہوتا ہے کہ عالم سراپا شر ہے، اور یہ علم ہم کو آئندہ "زندہ رہنے کی خواہش" کے دام میں گرفتار ہونے سے بچائے گا۔ یہ قنوطی فلسفہ ہیگل کے فلسفہ کی طرح سے اپنے کو کانٹ سے منسوب کر سکتا ہے۔ کانٹ نے ارادہ کو علم پر فضیلت دی تھی۔ اس نے ایسے آزادی ارادہ یا اختیار کی تعلیم دی تھی کہ جو کبھی معروض علم نہیں ہو سکتی۔ مکان و زمان کو خود اشیا کی خصوصیت نہ قرار دیا تھا بلکہ یہ کہتا تھا کہ ہمارے ادراکات ہیں۔ وہ فطرت انسانی کے واقعات کی بنا پر مذہب عیسوی کے خیال سے بھی متفق ہونے پر مجبور ہوا تھا، ہر انسان کے ارادہ میں گناہ یا شر کی ایسی جڑ ہوتی ہے جس کا اس کی زندگی کا کوئی واقعہ باعث نہیں ہوتا۔ شوپنہاور ان تمام امور پر زور دیتا ہے۔ ارادہ ہی صرف ایک حقیقت ہے قوت علم صرف اس کی اغراض کے پورا کرنے کے لیے عالم وجود میں آتی ہے۔ چونکہ مکان و زمان اشیاء کے خواص میں سے نہیں ہیں اس لئے یہ ارادے کے خواص میں سے بھی نہیں ہیں۔ اور چونکہ ہم زمان و مکان ہی کے ذریعہ سے اشیا میں باہم امتیاز کرتے ہیں اس لیے یہ محض لغو و لایعنی ہوتے ہیں۔ کائنات کی اصل حقیقت ہر جگہ ایک ہی ہے جو کھلا ہوا ارادہ شر یعنی زندہ رہنے کی حرص ہے۔

شوپنہاور کے نزدیک اس نہ دبنے والی خواہش کے استبداد سے بچنے کا صرف ایک طریقہ ہے اور وہ یہ کہ حرص زندگی کو روکا جائے، اور ایک ایسا نیا راستہ اختیار کیا جائے جس سے ارادہ پھر اسی طرح معدوم ہو جائے جس طرح سے یہ اس وقت سے پہلے تھا، اور جس حالت سے یہ زندگی میں جستجوئے مسرت کرنے کے لئے اٹھا تھا حالانکہ زندگی سے کبھی مسرت نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اس امر کو سب تسلیم کرتے ہیں کہ زندگی میں المناک اور تکلیف دہ چیزیں لذت بخش اور خوشگوار چیزوں کے مقابلہ میں بہت زیادہ ہوتی ہیں۔ ارادہ اس نسخ عین النفس و نجات کے راستے پر عقل کے ذریعہ سے آتا ہے جس کو یہ زندگی میں تشفی و اطمینان حاصل کرنے کے بعد اپنے۔ بہ وہ د

بے صرفہ مساعی کا آلۂ کار بنا لیتا ہے۔ کیونکہ عقل زندگی کی اہم ضروریات کو پورا کرنے کے بعد مطمئن نہیں ہو جاتی بلکہ اس عظیم الشان راز کی تلاش میں مصروف رہتی ہے کہ یہ خواہشیں لامحدود و لامتناہی ہیں جو پوری نہیں ہو سکتیں اس لئے عافیت اسی میں ہے کہ انسان ان کے پورا کرنے کی خواہش سے ہاتھ اٹھائے۔ اس نتیجہ پر پہنچ کر کہ زندگی کی جتنی لاتعداد اشکال دنیا میں موجود ہیں یہ سب کی سب ایک ارادہ کے نتائج ہیں۔ عقل انسان کے اندر انفرادی تشفی کی خواہش کو وبا دیتی ہے جس کو اپنی شخصیت محض فریب اور دھوکہ نظر آتی ہے صنعت میں یہ کشمکش حیات کو معروض تعمق بنا دیتی ہے، جس کو انسان بلا اس کے کہ خود اس میں حصہ لے یا شریک ہونے کی خواہش کرے دیکھ سکتا ہے اور سب سے آخر مذہب میں ہیں (جس کو شوپنہار کی رائے میں ذات باری سے کوئی تعلق نہیں) زندگی کا بے صرفہ پن پوری طرح سے عیاں ہو جاتا ہے، تمام فانی چیزوں کی محبت جاتی رہتی ہے اور دلی نہایت ہی سکون کے ساتھ (ایسی خاموشی کے ساتھ جو بدھ کی تصویروں سے ظاہر ہوتی ہے جس کی ایک تصویر شوپنہار کی میز پر کانٹ کی تصویر کے برابر رکھی رہا کرتی تھی) اس پاک عدمیت کا انتظار کرتا ہے جس سے کہ اب اس کو زندہ رہنے کا کوئی ارادہ جدا نہیں کرتا۔ بدھ کے ذکر سے ہم کو یاد آتا ہے کہ خود شعوری زندگی کو سب سے بڑی خرابی قرار دیکر اس سے نجات پانے کی آرزو کرنا ایسی بات ہے جس سے شوپنہار سے پہلے مغرب کی نسبت مشرق زیادہ آشنا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ شوپنہار پر ہندی فلسفہ کی بعض کتابوں (اپنی شندوں) کے ترجموں کا اثر پڑا ہے۔ برخلاف کانٹ کے جس کا وہ حد سے زیادہ رہین منت ہے، وہ اخلاقی زندگی اس کو نہیں سمجھتا کہ انسان بنی نوع کے فرائض ادا کرے جن کے ذمہ خود اس کا بھی فرض ہوتا ہے، بلکہ اس کے نزدیک اخلاقی زندگی کی اصل اساس یہ ہے کہ انسان اپنے ابنائے جنس کے ساتھ مصیبت میں ہمدردی کرے اور حیوانات کا گو ہم پر فریضہ نہیں ہے لیکن مصیبت کے وقت ان کو بھی بنی نوع سے کم نہ سمجھنا چاہیئے۔ اس بارے میں بھی وہ یورپ کے فلسفۂ اخلاق کی نسبت ہندوستان کے فلسفۂ اخلاق کی روایات سے زیادہ قریب ہے۔

۱۸۴۸ء سے ۱۸۵۲ء تک عام آزادی اور عام امن و امان کی بڑی امیدیں

بندھی رہیں لیکن ان کی قسمت میں بر آنا نہ تھا۔ یورپ میں جنگوں پر جنگیں ہونی شروع ہوگئیں بڑے شہروں میں تجارت اور صنعت و حرفت کی بے روک ٹوک ترقی ایسا معلوم ہوتا تھا کہ عام خوشحالی اور اطمینان کے بجائے منڈیوں میں شدید بین الاقوامی مقابلہ کیطرف لیجارہی ہے۔ ان چیزوں نے شوپنہار کی قنوطیت کی طرف لوگوں کی اسں طرح توجہ مبذول کردی اور اس کو یعنی منزلت نصیب ہوئی جو اس کو اس سے پہلے کبھی حاصل نہ ہوئی تھی۔ اس کے اس خیال کو بھی لوگوں نے بخوشی تسلیم کرلیا کہ علم ارادہ کے مقابلہ میں ایک ادنیٰ شئے ہے۔ کیونکہ اس زمانہ کے لوگ ہیگل اور دیگر فلاسفہ دونوں کے فلسفوں کی ناکامی سے متاثر تھے جو کائنات اور علوم طبیعی کے راز کو منکشف کرنے کے مدعی تھے۔ اگرچہ انیسویں صدی کے ابتدائی نصف حصے میں انھوں نے بہت کچھ ترقی کی تھی لیکن پھر بھی یہ اس معمہ کے حل کرنے سے قاصر رہے جس کو ٹنی سن اس المناک عالم کا معمہ کہتا ہے۔ شوپنہار کے فلسفہ کے اس جزو کے ایجابی پہلو یعنی تفوق ارادہ کو فریڈرک ولہیلم نٹشے نے (۱۸۴۴ء تا ۱۹۰۰ء) بہت ترقی دی اور اس نے گویا شوپنہار کے شیطان یعنی ارادۂ زندگی کو اپنا معبود بنایا اور اس سے بچنے کے لئے ترک دنیا کی تعلیم دینے کے اس کو اور زور شور سے قائم کرنے کی تعلیم دی جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ اس نرمی رحم و صبر کے اخلاق کی تردید کرتا ہے جس کو شوپنہار نے بدھ اور عیسوی مذہب کے ساتھ متفق ہوکر اختیار کرلیا تھا۔ مگر نٹشے کو یہ طرز اخلاق ایسا معلوم ہوتا تھا کہ صرف غلاموں کے لئے موزوں ہے۔ جس کو بیباک خودغرضی کی زندگی کے مقابلہ میں ترک کردینا چاہئے کیونکہ اس قسم کی خودغرضی کی زندگی ممکن ہے اپنے حامۃ کو کارزار حیات میں کامیاب کردے اس طرح سے ایک اعلیٰ قسم کا انسان یا مافوق الانسان پیدا ہوجائے گا۔ کیونکہ نئی اور زیادہ قوی قسم کی زندگی کشمکش حیات ہی کے ذریعہ سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ بات نٹشے نے چارلس ڈارون (۱۸۰۹ء تا ۱۸۸۲ء) کے اس حیاتیاتی نظریہ سے سیکھی تھی جس سے اس نے مختلف انواع حیوانات کی اصل کی فطری انتخاب یا بقائے اصلح کے اصول سے توجیہ کی تھی۔

کانٹ نے اپنے تیسرے انتقاد میں جو اس امر پر زور دیا تھا کہ عضوی وذی حیات مظاہر کی خالص میکانکی اصولوں سے توجیہ ہونی مشکل ہے، یہ اس واقعہ

کی علامت تھی کہ علم طبیعی کی افاضل جن کی توجہ سترھویں صدی میں میکانیک اور طبیعیات کی طرف مبذول تھی، اب اٹھارھویں صدی میں ان چیزوں کی طرف متوجہ ہونے لگے تھے جن کا تعلق حیاتی اعمال سے ہے۔ اس تغیر شوق کو اپنے ساتھ تصور ارتقا کا لانا ضروری تھا۔ اجسام ذی حیات کے اندر اور چیزوں کے مقابلہ میں دو باتیں بہت نمایاں ہوتی ہیں۔ اول تو نشو و نما دوسرے توالد و تناسل پودے یا حیوان کی پیدائش بیج یا انڈے سے ہوتی ہیں اگرچہ ہر نقطہ پر سالمات و مکثرات کا اتحاد و افتراق لازمی ہوتا ہے، لیکن اس سے مادری شکل کے مطابق پیدا ہونے کا جو میلان ظاہر ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں اور کسی طرح سے توجیہ نہیں ہوتی کہ قدرت اس کو دوبارہ پیدا کرنے میں ایک غرض اور مقصد رکھتی ہے۔ اس قسم کے عمل کے ایک درجہ میں دوسرے درجہ کی نسبت عضویہ بہت مختلف معلوم ہوتا ہے۔ اس پر بھی ہم اس کو دونوں حالتوں میں ایک ہی عضویہ کہتے ہیں اور ان دونوں حالتوں میں اس کی سابقہ یا آیندہ حالت کے اعتبار سے اس کو موسوم کرتے ہیں۔ ایک عضویہ کی تاریخ کا اگر پتہ چلانا ہو تو اس کے تسلسل میں اس نقطہ پر بھی کوئی انقطاع واقع نہیں ہوتا جہاں پر کہ ہم بالعموم یہ کہتے ہیں کہ یہ عضویہ خود کسی دوسرے عضویہ سے پیدا ہوا ہے یا یہ کہ ایک ہی قسم کے دو عضویوں کے اختلاط کا نتیجہ ہے۔ ادنیٰ اقسام کے عضویات میں تو یہ فیصلہ کرنا کچھ مشکل نہیں ہے کہ کس جگہ سے دوسری زندگی کا آغاز ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ماں اور بچہ کے اختلافات بس ایک حد تک ہوتے ہیں یہ ہمیشہ کو پودا یا جانور ہوتا ہے جو اپنے ماں باپ کے طرز پر ہوتا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اس سے پیدا ہوتا ہے اگرچہ ممکن ہے تو یہ اس سے بہت سے جزوی امور میں مختلف نہ ہو بایں ہمہ بعض انواع میں بعض کی نسبت میں بہت زیادہ مشابہت پائی جاتی ہے اور اکثر اس امر کا فیصلہ کرنا مشکل ہوتا ہے کہ ایسے دو عضویہ جن میں باہم بہت کچھ مشابہت ہو کب مختلف نوع کے ہوتے ہیں اور کب مختلف شکل اور ایک نوع کے ہوتے ہیں۔ مالیوں اور جانور پالنے والوں کے تجربہ سے یہ بات کافی طور پر ثابت ہے کہ ایک ہی نسل کے منتخب افراد سے زندگی اور تناسل کے حالات متغیر کرکے بہت ہی مختلف شکل اور مختلف عادتوں کے پودے اور جانور پیدا کئے جا سکتے ہیں۔ اس سے یہ بات (اور ایسے واقعات کے ساتھ جیسے کہ

بعض عضویوں کی ناقص بعض کی کامل شکلوں سے مشابہ ہونا) لازمی طور پر سمجھ میں آتی ہے کہ خود مختلف انواع کے مابین جو حد فاصل ہے وہ بھی ممکن ہے کہ ناقابل عبور نہ ہو۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ حیوانات ونباتات کی تمام انواع ممکن ہے کہ چند جنسوں یا ایک جنس سے نکلی ہوں۔

لیکن پہلے زمانہ میں تو اس امر کی کوئی واقعی شہادت موجود نہ تھی کہ ایک نوع دوسری نوع سے نکلی ہے، اس دنیا کی عمر جو فرض کی جاتی تھی اس کی مدت بہت کم تھی اور قدامت پرستی کا غلبہ بہت زیادہ تھا کیونکہ فلسفۂ ارسطو جس کے سانچہ میں یورپ کی علمی زبان ڈھلی تھی۔ اس نے فرض کر رکھا تھا کہ چند انواع قدرتی اور ابدی طور پر علٰحدہ علٰحدہ ہیں اور کتاب مقدس سے بھی یہ معلوم ہوتا تھا کہ نباتات اور حیوانات کی نوعیں علٰحدہ علٰحدہ پیدا کی گئی ہیں) اس لئے اس قسم کا خیال بارآور ہوتا معلوم نہ ہوتا تھا۔ لیکن اب صورت حال بدل جاتی ہے کیونکہ علمائے ارضیات کی تحقیقات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ زمین کی عمر جتنی کچھ کہ بیان کی جاتی ہے اس سے بہت زیادہ ہے اور ڈارون اپنا یہ خیال دنیا کے سامنے پیش کر دیتا ہے کہ جس طرح کہ کبوتر باز یا مالی ایک ہی جنس کے منتخب افراد کے میل سے بہت ہی مختلف قسم کے بچے پیدا کرا سکتے ہیں، ممکن ہے، اسی اصول پر فطرت نے بھی انواع کو پیدا کیا ہو کیونکہ ایسے مقام پر جہاں کہ سب کے لئے خوراک کافی نہ ہوتی ہو، ان افراد کی بقا سے جو ماحول کے خوگر ہوں، یہ ہوگا کہ ہر پشت میں صرف وہی اپنی نسل کو اولاد کی صورت میں باقی رکھ سکینگے اور انھیں کی عمدہ خصوصیات اولاد میں آئیں گی جن کو اپنے ابنائے نوع پر کچھ نہ کچھ تفوق ہوگا۔ اگرچہ بہت سی توجیہ طلب چیزوں کی اس سے توجیہ نہیں ہوتی بایں ہمہ یہ انواع کے عالم وجود میں آنے کی ایک صورت بتاتا ہے جس سے کل تصورِ فی الفور دام خیال کے حلقہ سے نکل کر علمی افتراضیہ کی صورت میں آجاتا ہے۔ اور علم طبیعی کا اب یہ ایک مسلمہ نتیجہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ اب جو مختلف انواع اس وقت نظر آتی ہیں اور جن کا باہم تناسل نہیں ہے وہ بھی ایک ہی مورثوں کی اولاد ہوں اور انتخاب فطری جس کا ڈارون نے ذکر کیا ہے، کم از کم پیدائش انواع میں ایک بہت بڑا عامل ہے۔

فلسفہ نے ڈارون کے حیاتیاتی اصولوں پر آغاز فکر کرنے کا انتظار نہ کیا تھا۔ ہیگل کا تمام فلسفہ نشو ونما وارتقا کا فلسفہ تھا کیونکہ یہ اس امر کی تعلیم دیتا تھا کہ حقیقت یا ذات مطلق کی کامل نوعیت کا انکشاف صرف اس طرح سے ہو سکتا ہے کہ ظواہر کے مسلسل سلسلوں کا پتہ چلایا جائے جن میں سے ہر ایک اپنے ماقبل سے زیادہ پیچیدہ ہے اور ساتھ ہی ان میں بھی موجود ہے بالکل اسی طرح سے جس طرح کہ ایک پیچیدہ عضویہ نسبتاً سادہ جراثیم سے بنا ہوتا ہے، اگرچہ ہیگل کو اتنی واقفیت تو نہ تھی کہ اس سلسلہ کو اس وضاحت کے ساتھ بیان کر سکتا جس وضاحت کا وہ مدعی تھا۔ مگر اس نے یہ ثابت کر دیا تھا کہ عمر وضانت تجربہ کو بالکل ایک دوسرے سے علیحدہ خیال نہیں کر سکتے اور یہ کہ کسی شئے کی نوعیت کو سمجھنے کے لئے یہ معلوم کرنا بھی اتنا ہی ضروری ہے کہ یہ کیا نہیں ہے جتنا کہ یہ ضروری ہے کہ یہ کیا ہے۔ اور یہ کہ اگر دو چیزوں کے مابین حد سے زیادہ عدم مشابہت ہو تو اس کے یہ معنی نہیں ہو سکتے کہ ان پر علیحدہ علیحدہ بحث ہو سکتی ہے۔ بالکل اسی طرح سے جس طرح کہ جفت کا ذکر طاق سے یا انحنا، کا استقامت سے علیحدہ نہیں کر سکتے لیکن یہ خیال اس وقت تک عام نہیں ہوا جب تک ڈارون نے لوگوں کو اس امر کا یقین نہیں دلا دیا کہ انواع نامیہ میں باوجود سخت اختلاف کے یہ ہو سکتا ہے کہ نسل ایک ہو۔ اس کا اثر ڈارون کے وطن میں خصوصیت سے بہت زیادہ ہوا۔ جہاں کچھ عرصہ کے لئے جرمنی کے فلسفہ کا اثر بالکل محسوس نہ ہوتا تھا۔

کیونکہ اٹھارھویں صدی کے ختم اور انیسویں صدی کے آغاز پر انگلستان کا فلسفہ باقی یورپ کے فلسفہ سے بالکل علیحدہ نہج پر چل رہا تھا۔ نیوٹن اور لاک کے زمانہ سے طبیعی علوم کی طرف متوجہ ہونے ان پر ذوق و شوق صرف کرنے اور اس نظریہ کے تسلیم کرنے میں کہ ہمارا تمام تر علم حواس کے ذریعہ سے ماخوذ ہے ایک طرح کا دوستانہ تعلق تھا۔ اس علم میں کسی اور عنصر کے وجود کو تسلیم کرنے میں شبہ یہ ہوتا تھا مشاہدہ و اختبار کے پہلو میں اس شئے کی جگہ چھوڑ دیئے مساوی ہے جس کو بیکن پیش بینی واقعات کہتا ہے لیکن یہ سبق بیکن نے تعلیم کیا تھا (جس کا قومی فلسفی کی حیثیت سے اتباع کرنا باعث عزت خیال کیا جاتا تھا) کہ ہم کو کبھی فطرت پر حکومت نہیں کرنی چاہیئے

بلکہ خاکساری و انکساری کے ساتھ اس سے سیکھنا چاہیئے۔ جن لوگوں نے اس روایت کے ماحول میں تربیت پائی ہو۔ ان کو کانٹ اور اس کے اتباع کی یہ تاکید کہ ہر قسم کے علم میں ذہن علیحدہ و مستقل طور پر عمل کرتا ہے، متاثر نہ کر سکتی تھی۔ اس لئے اگرچہ اٹھارھویں صدی کے آخر اور انیسویں صدی کے شروع کا جرمنی کا فلسفہ انگلستان کے عام رجحان فکر پر خصوصاً انگلستان کے شاعر سیموئیل ٹیلر کالرج (سنہ ۱۷۷۲ تا سنہ ۱۸۳۴) اور تھامس کارلائل (سنہ ۱۷۹۵ تا سنہ ۱۸۸۱) پر بہت کچھ اثر رکھتا تھا لیکن اس نے محققین کی جماعت پر کچھ بہت زیادہ اثر نہ کیا تھا؛ ان کا بیشتر کام یہ رہا کہ بیکن کے اشارہ کی تقلید کی کوشش کرتے رہے اور ذہن کے مطالعہ پر بھی مشاہدہ و اختبار کے وہی طریقے استعمال کرتے رہے جو خارجی فطرت کے مطالعہ میں کامیاب ثابت ہو چکے تھے۔ وہ انفرادی اذہان کو اس طرح سے تصورات پر مشتمل سمجھتے تھے جس طرح کہ عالم طبیعیات و کیمیا اجسام کو سالمات و ذرات پر مشتمل سمجھتا ہے اور ان کے ربط و ترکیب کے ایسے قوانین دریافت کرنے کی کوشش کرتے تھے، جن کے مطابق ان اعمال کو فرض کیا جا سکے، جو ہماری ذہنی زندگی میں واقع ہوتے ہیں معمولی گفتگو میں "ایتلاف تصورات" کو اس وقت پیش کیا جاتا ہے جب کوئی ایسی بات کہی جاتی ہے یا ایسا کام ہو جاتا ہے جس کے لئے کوئی معقول و منطقی وجہ نہیں ہوتی۔ لیکن جن فلاسفہ کے نظریات سے اس وقت ہم بحث کر رہے ہیں۔ ان کے نزدیک خود معقول ربط بھی اس قسم کے ایتلاف کی ایک قسم سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ ہیوم کو ہم دیکھ چکے ہیں کہ وہ علت کے تصور کی اس قسم کے ایتلاف کے تکرار سے توجیہ کرتا ہے اور ایسے فلسفہ کے اصول پرستوں کے لئے منفرد ادراکات ہی علم کے اجزائے مقومہ ہوتے ہیں، واقعات ذہنی کی کوئی اور توجیہ ہو ہی نہیں سکتی۔

ان تجربی نفسیاتیوں میں مشہور ترین نام یہ ہیں۔ ڈیوڈ ہارٹلے (سنہ ۱۷۰۵ تا سنہ ۱۷۵۷) یہ ہیوم کا معاصر تھا۔ اس کے ایک پشت بعد جیمس مل گذرا ہے (سنہ ۱۷۷۳ تا سنہ ۱۸۳۶) جو ہندوستان کے برطانوی عہد کا مورخ ہے۔ اس کا بیٹا جان اسٹوارٹ مل (سنہ ۱۸۰۶ تا سنہ ۱۸۷۳) اور اسکندر بین پروفیسر جامعہ ابرڈین (سنہ ۱۸۱۸ تا سنہ ۱۹۰۳)۔ ہارٹلے اور جیمس مل کے مابین جو زمانہ گذرا ہے ان میں دو اسکاٹی پروفیسر گذرے ہیں ایک توریڈ جس کا پہلے ذکر ہو چکا

ہے اور دوسرے اس کا شاگرد ڈیوگالڈ اسٹوارٹ (۱۷۵۳ء۔ ۱۸۲۸ء)۔ انھوں نے اعمال ذہنی کی طرف توجہ کی ہے۔ یہ اس امکان پر بحث نہیں کرتے کہ آیا شاہدہ کی غرض سے ان کو طبیعی اعمال کے طرح سے علٰحدہ و محدود بھی کر سکتے ہیں لیکن ساتھ ہی اس سے بھی انکار نہیں کرتے کہ ممکن ہے ذہن کے ایسے علٰحدہ اصول ہوں جن کا اس سے تعلق ہو جو کچھ اس کو ادراک کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے۔ نہ یہ فرض کرتے ہیں کہ ائتلاف ہی ایسی شئے ہے جس کے ذریعہ سے ہم کو جو کچھ اس کے اندر واقع ہوتا ہے اس کے سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ یہ فلسفہ میں اسکاٹی مذہب کے بانی ہیں جس کے سرولیم ہملٹن (جن کا ذکر پہلے آچکا ہے) نہایت ہی سربرآوردہ رکن تھے اس مذہب کے فلاسفہ کی عام خصوصیت یہ ہے کہ یہ انسان کی عقل اور بنی نوع انسان کے جبلی اعتقادات پر بہت اعتماد کرتے ہیں اس کی وجہ سے یہ ارتیابیت کے حریف بن جاتے ہیں خواہ تو یہ ایسی حقیقت کی موجودگی کے متعلق ہو جس کا ہمارے ادراک سے علٰحدہ وجود ہو یا یہ کہ افعال میں ایک کیفیت اخلاقی ہوتی ہے۔ جو فاعل کے لئے ان کی خوشگواری وافادہ سے علٰحدہ ہوتی ہے۔

اس کے برعکس جو لوگ یہ کہتے تھے کہ ہمارے پاس حس یا احساس کے علاوہ اور کوئی ذریعہ علم میں نہیں ہے ان کو اخلاق میں لذت والم کے ایسے احساسات کے علاوہ کچھ نظر نہیں آتا جو مختلف طور پر ترکیب دیئے گئے ہیں۔ اس طرح سے اخلاق میں مذہب افادیت عالم وجود میں آیا اس کے بڑے حامی جرمی بنتھم (۱۷۴۸ء۔ ۱۸۳۲ء) اور جان اسٹوارٹ مل ہیں۔ افادیت کی تعریف اس طرح سے کی جاتی ہے کہ اس کی رو سے ایک اچھا فعل بنی نوع کی زیادہ سے زیادہ تعداد کیلئے زیادہ مسرت وسعادت کا باعث ہوتا ہے یہ نظریہ ان لوگوں کو خاص طور پر پسند آیا جن کو خدمت قومی سے شغف تھا۔ اور واقعہ یہ ہے کہ انگلستان میں اسی کی بدولت بہت سی قانونی ومعاشرتی اصلاحات عمل میں آئیں۔ لیکن اس کی نظری بنیاد اس کی عمارت کا بوجھ اٹھانے کے لئے کافی نہ تھی۔ زیادہ سے زیادہ مسرت کی تشریح میں یہ کہا گیا کہ خوشگوار و خوش آئند احساسات کی زیادہ سے زیادہ اور تکلیف دہ و الم احساسات کی کم از کم مقدار زیادہ سے زیادہ مسرت کے مساوی ہے۔ اور یہ فرض

کرلیا گیا کہ زیادہ سے زیادہ انسانوں کی لذت خوشگوار احساس کی انتہائی مقدار کہی جاسکتی ہے اگرچہ کوئی ایک شخص اس خوشگواری کو محسوس نہ کرے۔ اس نظریہ کی جس اصول کو بنیاد قرار دیا گیا وہ یہ تھا کہ انسان اپنی خوشی کے علاوہ اور کسی شے کی خواہش نہیں کر سکتا اور خود اس کی خوشی اس میں ہے کہ وہ اس اصول کے مطابق کہ ہر شخص کو ایک شمار کیا جائے اور ایک سے زیادہ شمار نہ کیا جائے دوسروں کی خوشی کے لئے کوشاں ہو۔ یہ اصول اپنی خوشی سے بالکل مختلف خواہش کو متاثر کرتا ہے۔ نیکی کو خود اس کی خاطر دوست رکھنے کی توجیہ میں اصول اختلاف سے مدد لی گئی۔ ایک شخص جو یہ جان چکا ہے کہ نیکی حصول راحت کا بہترین طریقہ ہے وہ ممکن ہے وسائل میں مقصد کو بھول جائے بالکل اسی طرح سے جس طرح بخیل روپیہ کی محبت میں اس کا استعمال بھول جاتا ہے۔

جب جان اسٹوارٹ مل نے اس نظریہ کی شرح کرتے وقت یہ کہا کہ انسان کو لذت کی کمیت وکیفیت دونوں کا لحاظ رکھنا چاہئے تو بظاہر یہ اپنی بنیاد سے ہٹ گیا۔ کیونکہ اس سے یہ بات بالکل ظاہر ہوگئی کہ عمل میں اس کے التذاذ کے علاوہ بھی کسی اور نتیجے کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن اول سے آخر تک اس کے حامی ہر ایسے نظریہ کے مخالف تھے جس میں کوئی وجدانی ادراک اخلاقی کیفیت کو خوشگوار احساس کے بغیر پیدا کردے۔ اسی طرح سے یہ لوگ اس کے مخالف تھے کہ علم میں گذشتہ اور موجودہ حسوں کے واقعہ کے علاوہ اور کسی قسم کے وجدانی تیقن کو دخل دیا جائے ان نظریات کو ایک دقت درپیش یہ تھی کہ کسی امر کے خطا و صواب اور منطقی وریاضیاتی نتائج کی صداقت دونوں کے متعلق حقیقی یقین کی قوت کی توجیہ کرنی پڑتی تھی۔ اور فرد کے تجربہ سے یہ بتلانا پڑتا تھا کہ کیوں بعض افعال میں لذت پیدا کرنے کا مستقل رجحان ہوتا ہے یا بعض ایسا نہیں۔ اور بعض بیانات کیوں مستقل طور پر صحیح ہوتے ہیں۔ اس مشکل سے عہدہ برآ ہونے کے ایک راستے کی طرف ڈارون کے نظریۂ "اصلیت انواع" نے اشارہ کیا تھا جس نے توارث کے واقعہ کی طرف متوجہ کیا اور انسانوں کا سلسلۂ نسب ان عضویوں سے ملایا جو انسان کے ذہن پر ظاہر ہونے سے ہزارہا برس پہلے ہوئے تھے۔

ہربرٹ اسپنسر نے یہ خیال ظاہر کیا کہ انسانوں کے وجدانی اعتقادات جن کے متعلق ان لوگوں کو جو تکرار ادراکات ہی کو علم کا اصلی ذریعہ سمجھتے ہیں۔ توجیہ کرنے میں سخت وقت ہوتی ہے ممکن ہے کہ ان کا باعث بہت قدیم زمانے کے مورثین کا توارث ہو۔ اس سے ایسا معلوم ہوتا تھا کہ علم و اخلاق کے ان دو نظریوں میں اتفاق ہو جائے گا جن کو اب تک ایک دوسرے کا نقیض خیال کرتے تھے۔ لیکن (اگر انفرادی تخیل کے نتائج کی میراث کے باب میں صرف شک ہی ہوا) یہ اتفاق حقیقی نہیں بلکہ ظاہری تھا۔ ان لوگوں کی مشکلات جو علم اور شعور اخلاقی کو تکرار ادراکات کا نتیجہ قرار دیکر مطمئن نہ ہو سکتے تھے اور بھی زیادہ ہوگئیں۔ اور یہ دلیل کہ اس قسم کے تجربہ کی کوئی مقدار کلی و عادی کو جائز نہیں کر سکتی اپنی جگہ پر برقرار رہی۔

تجربیت اور افادیت کی اس سے بھی زیادہ مخالفت کانٹ اور ہیگل کے شاگردوں نے کی۔ انگلستان میں بے لیل کالج اکسفورڈ کا فاضل ٹماس ہل گرین (۱۸۳۶ء تا ۱۸۸۲ء) ہے اس کی رائے میں انگریزی فلسفہ ہیوم کے بعد سے اس وجہ سے گمراہ ہو گیا ہے کہ اس نے اس امر کو محسوس نہیں کیا کہ ہیوم کی ارتیابیت کے مطابق حسیت کی راہ سے علم و اخلاق دونوں میں ترقی ممکن نہیں ہے۔ تجربی مذہب کے فلاسفہ کا ہمیشہ سے خیال تھا کہ علم طبیعی سے ان کے خیالات کی تائید ہوتی ہے، اس کو ان کے مخالف ثابت کیا گیا۔ کیونکہ اس سے ایسی اشیاء کا وجود ظاہر ہوتا ہے جن کا ممکن ہے کہ احساس تو ہو جائے لیکن جن کو ایک سلسلۂ احساسات میں تحویل نہیں کر سکتے۔ اسی طرح سے یہ افتراقیہ بھی غلط ثابت کر دیا گیا کہ فلاح عام جس کو افراد اپنا مقصد بناتے ہیں اس کی محض مجموعۂ احساسات کہہ کر توجیہ ہو سکتی ہے جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے لمحی اور عارضی ہوتے ہیں۔ ان لمحی حسوں اور احساسوں کے علاوہ ان کا تجربہ کرنے کے لئے ایک مستقل ذات یا ذہن کا فرض کرنا ضروری ہے جو ان کو یاد رکھے جو ان کے گذر جانے کے بعد ان کا خیال کرے جو ان کو محض ایسا نہ خیال کرے کہ وقت کے لمحوں کی طرح سے ہر ایک دوسرے کے پیدا ہونے پر فنا ہو جاتا ہے بلکہ ایک تجربہ کا باہم وجود حصہ خیال کرے وہ یہ نہ کہتے تھے کہ حقیقی اشیاء اس قسم کی مستقل ذات سے علیحدہ ہیں۔ ان کی رائے میں یہ گئے کہ یہ خیال صحیح ہے خارجی دنیا کا وجود صرف ذہن کے ایک معروض کی حیثیت

سے ہے۔ لیکن ان کا خیال یہ تھا کہ اس قسم کا ذہن ایسا ذہن نہ ہونا چاہیے جو صرف وجود شئے کا ادراک کر سکے بلکہ یہ ایسا ذہن ہونا چاہیے جو اس شئے کو جان سکے جو ہر جگہ اور ہمیشہ صحیح ہے۔

اس طرز بیان میں ابہام ہے اور یہ ابہام یا تو انفرادی ذہن کے اندر ہے جو اپنے کل تدریجی تجربات کو اپنے سمجھتا ہے اور ان میں سے کسی کو کسی دوسرے کے نہیں سمجھتا، یا اس ذہن کے متعلق ہے جو گویا کہ ہر فرد میں خیال کرتا ہے اور جس کے لیے تمام انفرادی تجربات اپنے معروضات کے ساتھ مل کر ایک حقیقی دنیا پیدا کرتے ہیں۔ اس کلی ذہن کو جسے گرین بعض اوقات خدا کہتا ہے۔ انفرادی اذہان (جن کو وہ بعض اوقات اس کی نقول کہتا ہے) سے کیا تعلق ہے۔ ایسے نقادوں کا ہونا قابل تعجب نہیں ہے۔ جو یہ خیال کرتے ہوں کہ اس قسم کا فلسفہ انفرادی شخصیت کے ساتھ خواہ تو وہ انسان کی ہو یا خدا کی پوری طرح سے انصاف نہیں کرتا۔ یہ اعتراض جن لوگوں پر کیا گیا تھا غالباً ان کو یہ زیادہ قوی نہ معلوم ہوا تھا کیونکہ وہ اس خیال میں ہیگل کی تقلید کرنا چاہتے تھے کہ انسان کا اپنی انفرادی ذات کا تعقل دیگر ذوات سے علیحدہ اس قسم کا تعقل ہے جس کو اگر ایک رخ سے دیکھا جائے تو دیگر تعقلات کی طرح سے اس کی بھی اس مخالف خیال سے تکمیل کرنے کی ضرورت ہوگی کہ ایک ذات میں خصوصیت منفردہ صرف دیگر ذوات کے ساتھ تعلقات ہونے سے پیدا ہو سکتی ہے اور اسی طرح سے ان تمام باہم متعلق ذوات کا ایک واحد ذہن یا شعور کے اعضا کی حیثیت سے ایک اعلیٰ تعقل کی طرف لے جا سکتا ہے۔ جو ان سب میں عمل کرتا ہے اور جس کو خداداد کہہ سکتے ہیں۔ لیکن اوروں کو یہ ذہن کلی کا تصور جزئیات محض ایک انتزاع معلوم ہوتا تھا اور اس تصور میں اور ہاتھ یا آنکھ کے کلی تصور میں کوئی فرق نہ معلوم ہوتا تھا۔ وہ اس فرق پر غور نہ کرتے تھے جو اس واقعہ سے پیدا ہوتا ہے کہ ذہن جب علم کی تلاش کرتا ہے تو یہ ہمیشہ انفرادی خصوصیات کے نظر انداز کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اور حقیقت کو اس طرح سے سمجھنے کی کوشش کرتا ہے جیسی کہ یہ واقعاً ہے اور جیسے کہ اس کو کوئی اور ذہن سمجھے جو صحیح طور پر اپنا فعل انجام دیتا ہو اس لیے ان کی رائے میں انفرادی اذہان پر علیحدہ علیحدہ ہی غور کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن جن لوگوں پر یہ نکتہ چینی کرتے

تھے اُن کی اس تصوریت سے ان کو اتفاق تھا۔ جس کی رو سے اشیا کے کسی ذہن سے علٰحدہ موجود ہونے کا تعقل نہیں کیا جا سکتا اس خیال کو شخصی تصوریت کہتے ہیں۔

انفرادی اذہان کے متعلق دعوے آزادی کرنے کے رجحان کی مزید توسیع اس نظریہ میں نظر آتی ہے جو عملیت Pragmatisim کے نام سے اس امر کا مدعی ہے کہ کسی شے کا معیار حقیقت صرف یہ ہے کہ اس کا انسانی اغراض و مفاد سے تعلق ہو۔ اس نظریہ کو بیسویں صدی کی ابتدا میں امریکن فلسفی ولیم جیمس (۱۸۴۲ء سنہ ۱۹۱۰ء) نے پیش کیا تھا جو نفسیات کا ایک بہت مشہور و فاضل اور فلسفہ کا عمدہ مصنف و معلم ہے۔ اس سے بہت پہلے کانٹ نے عقل نظری اور عقل عملی کے مابین جو شدید امتیاز کیا تھا اس سے "احکام وجود" اور "احکام قیمت" کا امتیاز پیدا ہوا۔ اور وہ مذہبی احکام و قوانین جو علم طبیعی کے نتائج یا تاریخی تحقیقات کے مخالف معلوم ہوتے تھے ان کو اسی طرح سے "احکام قیمت" میں شمار کیا۔ جس طرح سے کہ اشیاء کے حسن و قبح کے دعادی کو بھی "احکام قیمت" میں شمار کیا گیا تھا۔ ان کے متعلق کہا گیا کہ یہ دعوے اچھے برے یا خیر و شر سے متعلق ہیں نہ کہ اس سے کہ دنیا میں کیا ہے اور کیا نہیں ہے کیونکہ کسی شئے کے ہو سکنے یا نہ ہونے کا اس سے کوئی تعلق نہیں ہے کہ ہم اس کی قیمت کا کیا اندازہ کرتے ہیں۔ عملیت کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ یہ تمام احکام کو "احکام قیمت" قرار دیتا ہے اور اس کے نزدیک کوئی ایسا حکم نہیں ہے جو کسی حقیقت کا اس کے اندازۂ قیمت سے علٰحدہ دعویٰ کرتا ہو۔

کچھ تعجب کی بات نہیں ہے کہ ایسی تحریک سے جو ہر قسم کی تصوریت پر نکتہ چینی ہو اور یہ دعویٰ کرتا چاہتی ہو کہ اشیاء کا وجود ان کے متعلق ہمارے ادراک سے علٰحدہ ہوتا ہے تصوریت کا ایسا نشو و نما ظہور میں آئے۔ اس قسم کے نظریہ کو اکثر تصوریت کے مقابلہ میں حقیقت کہتے ہیں۔ اور بلاشبہ یہاں اس کا مفہوم وہ نہیں ہے جو کہ قرون وسطی کے فلسفہ میں اسمیت کے مقابلہ میں تھا۔ خود کانٹ اپنے فلسفہ کے تصوریت کہلانے کے خلاف تھا۔ اور اس امر پر اصرار کرتا تھا کہ اس مظہر کے علاوہ جس کا ہم کو ادراک ہوتا ہے اور بجائے خود ایک ایسی شئے بھی ہوتی ہے جس کا ہم کو ادراک نہیں ہوتا اور اسی سے اس کا ہم کو کوئی قطعی علم نہیں ہوتا۔ کانٹ کے بعد سے ایسے فلاسفہ کی

بھی کمی نہ تھی (مثلاً جان فریڈرک ہربارٹ (۱۷۷۶ء۔۱۸۴۱ء) جس نے کانگس برگ میں کانٹ کی جگہ لی اور نظریۂ تعلیم پر ایک مشہور مصنف ہے) جو مروجہ تصوریت کے خلاف دنیا میں کسی ایسی شئے کی موجودگی پر زور دیتا ہے۔ جو ذہن کی نوعیت کی ہے اگرچہ اس سوال کا کہ اس شئے کی نوعیت کیا ہے مختلف طور پر جواب دیا گیا ہے کانٹ کا اثر اس قدر زیادہ تھا کہ اس نظریہ کی پوری طرح سے بہت ہی کم لوگوں نے حمایت کی ہے جس کو علوم طبیعہ اور عقل مسلم مانتے ہیں اور جو یہ ہے کہ زمان مکان اشیاء سے اسی طرح سے متعلق ہیں جس طرح سے کہ یہ حقیقتاً ہیں نہ کہ جس طرح ہم کو ان کا ادراک ہوتا ہے بعض لوگ ایسے بھی ہیں جو اس کو مکان کے متعلق تسلیم نہیں کرتے صرف زمان کے متعلق مانتے ہیں ان میں جرمن فلسفی ہرمن لوٹز (۱۸۱۷ء۔۱۸۸۱ء) ہے جس کا انگریزی دان طلبہ پر بہت بڑا اثر پڑا ہے۔

ہربرٹ اسپنسر اپنے آپ کو حقیقتی کہتا ہے۔ لیکن گو وہ حقیقت کو عموماً ایک خیال کیا کرتا تھا حالانکہ اس کے ساتھ وہ ہیوم کا یہ خیال بھی ملا دیتا ہے کہ حقیقی اور خیالی میں جو ہم امتیاز کرتے ہیں وہ کم واضح اور زیادہ واضح تصورات کے امتیاز میں تحویل کیا جا سکتا ہے اور اپنی کتاب اصول اولین میں وہ یہ دعوی کرتا ہے کہ حقیقت اصلی ایسی شئے ہے جس کا ہم کو علم نہیں ہو سکتا صرف مظاہر کا علم ہو سکتا ہے۔ یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ اگرچہ مادیت یعنی یہ مسئلہ کہ مادہ ہی اصل حقیقت ہے، تصوریت کے مطابق نہیں کیونکہ یہ اس امر کا مدعی ہے کہ مادی اشیاء کا اصل اصول یہ ہے کہ ان کا ذہن کو وقوف ہو سکے اگر حقیقت کے لئے بھی مادیت ہونا ضروری نہیں بلکہ یہ ایک حقیقی دنیا میں اجسام و اذہان دونوں کو مان سکتی ہے، اور کہہ سکتی ہے کہ اجسام مکان میں واقع یا متحرک ہوتے ہیں اور زمان میں متغیر ہوتے رہتے ہیں اذہان مکان میں تو نہیں ہیں اور قطعی طور پر زمان میں بھی نہیں ہیں۔ لیکن یہ اپنے آپ کو تدریجی حالتوں سے ممیز کر سکتے ہیں اور ایسی صداقتوں کو سمجھنے میں جن میں مرور زمان کوئی فرق نہیں پیدا کر سکتا۔

انیسویں صدی کے فلسفہ پر (اگرچہ تمام زمانوں اور تمام مقامات پر

یکساں نہیں) نشو و نما یا ارتقا کے تخیل کا بھی بہت اثر پڑا ہے جو حیاتیاتی و تاریخی علوم کے لئے خاص طور پر موزوں ہے اور جس نے ان میں ایک اصول ترتیب داخل کر کے ان کو بہت کچھ ترقی دی ہے۔ لیکن گذشتہ زمانہ کو صرف طبیعیات سے دلچسپی تھی اس لئے اس کی طرف کوئی توجہ نہ ہوئی تھی۔ اس لئے اس قسم کی تجاویز دلچسپ معلوم ہوتی تھیں۔ جیسے ہربرٹ اسپنسر کی "ترکیبی فلسفہ" کی تھی اور جس سے یہ ظاہر ہونے کی توقع تھی کہ یہ سالمات سے لیکر معاشرتوں تک فطرت و ذہن کے تمام پیچیدہ مظاہر کو ایک ایسے مسلسل عمل کے ذریعہ سے ایک سادہ اصول کا نتیجہ ثابت کر دکھائے گا جس میں پیچیدگی بتدریج بڑھتی جائیگی لیکن ساتھ اتحاد بھی زیادہ ہوتا جائے گا۔ اگرچہ اسپنسر کو اپنی تجویز کے پورا کرنے میں جیسی کہ چاہیئے تھا ویسی کامیابی نہیں ہوئی اور اگرچہ غلط تناقض استدلال کی خامی اہم فلسفیانہ مسائل پر گفتگو کرنے سے قاصر رہنا وغیرہ کے اعتراضات اس پر کئے جاسکتے ہیں لیکن اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ سب سے زیادہ اسی فلسفی نے انگریزی بولنے والی اقوام میں تصور نشو و نما و ارتقا کو رائج کیا ہے گو اس تصور کو اسپنسر نہایت ہی بے پروائی کے ساتھ ذی حیات سے غیر ذی حیات عالم پر استعمال کر جاتا ہے لیکن پھر بھی کم از کم اول الذکر کے متعلق اس کی اہمیت میں کوئی شک و شبہ نہیں ہو سکتا۔

جو فرق اس نے ہمارے طرز تخیل میں پیدا کر دیا ہے اس کی مثال اس طرح سے دی جاسکتی ہے کہ اٹھارھویں صدی میں معاشرت کو تعہد خیال کیا جاتا تھا اور یہ امر نظر انداز کر دیا جاتا تھا کہ اس میں اور دیگر معاہدوں میں یہ فرق ہے کہ یہ نہ تو کسی انفرادی ذہن کے ارادہ سے بنی ہے نہ اس میں کوئی تغیر پیدا ہوتا ہے اور نہ اس کو فریقوں کی رائے سے توڑ سکتے ہیں۔ انیسویں صدی میں اس کو ایک عضویہ خیال کیا جانے لگا اور اس میں اکثر یہ امر نظر انداز کر دیا جاتا تھا کہ گو یہ عضویہ اس اعتبار سے عضویہ کے مشابہ ہے کہ ایک ایسی جہت میں جس کو معاشرت کا کوئی فرد متعین نہیں کرتا یہ ہر دم متغیر ہے لیکن بقائے نوع کے قوانین کی رو سے یہ ہر لمحہ اپنے وجود کے لئے اس شعور پر مبنی ہوتی ہے۔ جو اس کے افراد کو باہمی تعلق کے متعلق

ہوتا ہے اور اس اعتبار سے یہ تعہد کے مشابہ ہے۔

لیکن تعقل ارتقا جو عضوی زندگی سے ماخوذ ہے، اس کے صحیح حلقہ کے متعلق آخری فیصلہ صادر کرنے کے لئے زندگی کے واضح تعقل کی ضرورت ہے۔ فلسفہ کا کام امتیازات کے متعین کرنے کا ہے اس کے سامنے یہ مسئلہ آتا ہے کہ زندگی ایک طرف تو محض میکانیکیت سے متعلق ہے اور دوسری طرف محض عقل سے۔ زندگی میں کوئی شئے ایسی معلوم ہوتی ہے، جس کی میکانیکیت سے توجیہ نہیں ہوتی اور جس کی بقول کانٹ ہم قدرتی طور پر یہ تعبیر کرتے ہیں کہ عقل کسی غایت کا ارادہ کر رہی ہے لیکن خود کو اس امر کا اطمینان دلانا بہت ہی دشوار ہے کہ یہ عقل کہاں ہے آیا انسان کے اندر ہے یا اس کے جسم سے باہر ہے اور اگر (جیسا کہ موجودہ لوگوں کا گمان ہے) اس کے اندر ہے تو یہ اس میں کیسے ہو سکتی ہے کیونکہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ اس کو غایت کا شعور نہیں ہوتا۔ نفسیات میں حال ہی میں بہت زور و خور کے ساتھ تحقیقات کی گئی ہے۔ یہ ہماری زندگی میں ایسے اعمال کے وجود اور اہمیت پر زور دیتی ہے جو شعور کے ساتھ تو ہوتے ہیں مگر خود شاعر نہیں ہوتے ہیں۔ لیکن یہ موضوع ایسا ہے جس پر ابھی بہت غور و فکر کی ضرورت ہے جب کہیں جا کر شاید معلوم ہو کہ اس کا فلسفہ کے مسایل مہمہ سے تعلق ہے۔ یہ امر تو واضح ہے کہ ماہیت زندگی کی بحث فلسفہ میں وجود مادہ نوعیت شخصیت (ایک کی اور متعدد کی) کے قدیم مسائل کو نئی شکل میں تازہ کر دے گی۔ ممکن ہے بعض لوگوں کو یہ محسوس ہو (اور بعض فلاسفہ محسوس کر چکے ہیں) کہ فلسفہ ترقی نہیں کرتا۔ انھیں قدیم مسائل میں چکر کھاتا رہتا ہے ہمیشہ سیکھتا ہے لیکن اور کبھی صداقت کے علم تک نہیں پہنچ سکتا۔

لیکن یہ خیال صحیح نہیں۔ اس میں شک نہیں کہ فلسفہ علوم کی طرح سے اپنے حلقہ کے واقعات کے جمع ہونے سے ترقی نہیں کرتا۔ لیکن علوم کی ترقی فلسفہ کی ترقی ہے۔ قدیم مسائل اس لئے باقی ہیں کہ قدیم دنیا باقی ہے۔ لیکن ہر زمانہ میں جس حد تک گذشتہ اسباق کی فراموشی ان کے از سر نو سیکھنے کو ناگزیر نہیں کر دیتی (اور انفرادی طور پر ہر شخص کو یہ کرنا پڑتا ہے تاکہ اپنے آپ کو اپنے زمانہ کی سطح تک لے آئے) فلسفی قدیم

افق کا ایسے نقطہ سے مشاہدہ کرتا ہے، جہاں سے اس کو معلوم ہوگا کہ اس کا ان مقامات سے کیا تعلق ہے، جو کم بلندی سے اس کے ساتھ نظر نہ آتے تھے۔ ہم اس استعارہ سے ابھی اور کام لے سکتے ہیں اور کہہ سکتے ہیں کہ جوں جوں وہ بلند ہوتا ہے ویسے ویسے بعض ایسی چیزیں نظر سے اوجھل ہو جاتی ہیں جو کبھی صاف نظر آتی نہیں، اور تاریخ فلسفہ کے مطالعہ کا (اس قسم کے خلاصہ کو نہیں بلکہ گذشتہ زمانہ کے اکابر فلاسفہ کی اصل تصانیف کو) ایک دوربین سے مقابلہ کر سکتے ہیں جس سے کہ وہ اپنی کمی کو پورا کرے اور افلاطون نے جو حقیقی فلسفی کی تعریف کی ہے اس کا مصداق ہو کہ وہ تمام زمانے اور تمام ہستی کا ناظر ہوتا ہے۔

بالخیر

فہرست اصطلاحات تاریخ فلسفہ (ویب)

A

Atomists	بالماتیہ

C

Cartesian	تتبع ڈیکارٹ
Conceptualism	تعقلیت
Courage	شجاعت
Critical	انتقادی
Cynic	کلبی
Cyrenaie	سرینی

D

Dialectic	جدلیات
Dialogues	مکالمات
Doctrine of Trinity	مسئلہ تثلیث
Dogmatic	اعتقادی

E

Empiricism	تجربیت

Epicurian	ابیقوری
Extension	امتداد
F	
Five Predicables	محمولات خمسہ
Flux or Change	تحول
Form	صورت
I	
Idea (Platonic)	مثال
Idea (Common)	تصور
Idealism	تصوریت
Ideas (Platonic)	مثل
J	
Justice	عدالت
M	
Matter	مادہ
Mythology	علم الاصنام۔ ضمیات
N	
Neoplatonists	نوفلاطونی
Nominalism	اسمیت
O	
Occasionalism	اتفاقیت
Occasionalists	اتفاقیہ
Onotological argument	دلیل وجودیاتی
P	
Permanent natures	اعیان ثابتہ

R

Realism	حقیقیت

S

Scepticism	تشکیک ۔ ارتیابیت
Schoolmen	اہل مدرسہ
Sensationalists	حسیہ
Sophist	سوفسطائیہ
Stoic	رواقی

T

The absolute	مُطلق

U

Utilitarianism	افادیت

W

Will	ارادہ

ختم

غلط نامہ تاریخ فلسفہ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۸	۱۵	گسان	گمان	۷۱	۱۷	×	اس کا
۲۵	۹	غشیر	مشیر	۷۲	۱۶	پرواہ	پروا
″	۳۰	مبدٔ	مبدء	۷۵	۹	مرہون ومنت	مرہونِ منت
۲۳	۲۲، ۲۳، ۲۴	دیکھنے	ڈھکیلنے	۷۹	۸	ید ف اعتراضات	ہدف اعتراضات
۴۶	۱	س سے	اس سے	″	۱۳	مبھم	مبہم
۴۷	۳	کمل	مکمل	۸۱	۱۰	دارالسلطنت کے	دارالسلطنت ہونیکے
۴۸	۲	مے ثرر فارمے ثرر	مے زر فارمے ثرر	″	۱۶	ممدومعاون	ممد ومعاون
۴۹	۴	کہرنے	کرتے	۸۲	۲	سنہ ۱۲-۴	سنہ ۱۲۰۴
۵۱	۳	ہیے	ہے	۸۷	۳۰	ناروئے	ناروے
۵۴	۱	×	ان	۸۷	۲۵	بعلم	معلم
۶۱	۴	نے	سے	۸۸	۱۱	اسے	ایسے
۶۲	۳	لبد	کالبد	۹۶	۱۲	کے	کیے
۶۳	۴	وجدانیت	وحدانیت	۱۰۱	۸	دلیل	دلیل وجودیاتی یا
۶۶	۱۵	کردیا تھا	نہ کردیا تھا	۱۰۷	۱۹	غذا	خدا
۶۹	۷	مجبت	محبت	″	″	منسب	منسوب
۷۰	۴	زمانے کے	ہرزمانے کے	۱۱۳	۲۲	مذہب	مذاہب
۷۱	۸	ہوتی	ہوتی ہے	۱۱۴	۲۱	میں	ہیں

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۱۱۶	۲۲	لینٹنر	لینبنر	۱۲۸	۲۲	تصبورت	تصورات
۱۱۹	۳	وہ	دو	۱۲۹	۸	ارتبابیت	ارتیابیت۔
″	۱۰	دہنی	ذہنی	۱۳۲	۲۱	شال	شامل
۱۲۰	۲۴	جواس	حواس	۱۳۸	۴	متعل	متعلق
۱۲۲	۴	کمگ	کمک	۱۴۲	۶	کرائے	کرانے
″	۱۱	علم کو ممتاز کرسکا	علم کو بھی ممتاز نہ کرسکا	۱۴۴	۱۰	عل	عمل
″	۱۹	سمجھے	سمجھنے	۱۵۲	۹	پرواہ	پروا
″	۲۱	پرگینڈی	پیری گاگینڈی	۱۵۴	۱۲	تھقیں	تھیں
۱۲۴	۵	مجھے اپنے	مجھے خود اپنے	″	۱۳	متھم	متہم
″	۲۲	اغراض	اعراض	۱۵۸	۱۰	میں	ہیں
۱۲۶	۱۴	تو زائیدہ	نو زائیدہ	۱۵۹	۱۸	دبے	دبنے
″	۲۳	(حواس سے)	(جن سے)	″	۲۴	عین النفض	عن النفس
۱۲۷	۱۰	اپنے زمانے میں	جب اپنے زمانے میں	۱۶۰	۹	میں ہیں	میں
۱۲۸	۹	یہ کہ	یہ ہے کہ	۰	۰	۰	۰

تمت